

MARKSİZM ve GELECEK

1996 YAZ

§ **Taner Timur**, "Küreselleşme: Kuram, İdeoloji ve Gerçekler" § **Kenan Somer**, "Marksist Örgütlenme Sorunu ve Aybar" § **Tülin Öngen**, "Türkiye'de Kadın Sorunu ve Kadın Hareketleri" § **Sadun Aren**, "Sosyalizmin Yeni Yolu", § **İşaya Üşür**, "Avrupa Birliğine Giden Yol: İktisadi Bir Problem mi?" § **Ergun Türkcan**, "Türkiye Kapitalizminin Niteliği Üzerine Kısa Bir Deneme" § **Kemal İnal**, "Türkiye'de Üniversiteler ve İdeolojik Özerklik" § **Mehmet Kök Özaltınlı**, "Küresel Düşler, İmparator Şirketler ve Yeni Dünya Düzeni" § **Erdoğan Aydın**, "RP Geldi; 'Ne Olacak Bu Memleketin Hali?'".


Metin Çulhaoğlu
Bir Mirasın Güncelliği
TARİH
TÜRKİYE
SOSYALİZM
DORUK


Kenan Somer
...ve
Marksizm
DORUK

3



YENİ
MARKSİZM ve GELECEK

Sahibi ve Yazı İşleri Müdürü: Gelecek Yayın Ltd. Şti. adına Alpaslan BAYRAMGİL
Genel Yayın Yönetmeni: Kenan SOMER
Genel Yayın Sekreteri: Ülkü ORBAY
Yayın Kurulu: Korkut BORATAV
Cem EROĞUL
Yıldırım KOÇ
Ömür SEZGİN
Arslan SONAT
Sinan SÖNMEZ
Taner TİMUR
Işaya ÜŞÜR

Yönetim Yeri ve İsteme Adresi: Sakarya Cad. 36/11
06420 Yenişehir/Ankara
Tel-Faks: (0-312) 435 24 97

Teknik Sorumlu: Niyazi KOÇAK
Dizgi: Medya
Kapak Tasarımı: Namık Kemal Sarıkavak
Basım: Emel Matbaası
Basım Tarihi: Ağustos 1996

Üç ayda bir yayımlanır

4

İÇİNDEKİLER

SOSYALİZMİN YENİ YOLU

Sadun AREN

I. Sosyalist Mücadele Devam Ediyor.

1990'ların başlarında Sovyetler Birliği ve Doğu Avrupa ülkelerindeki sosyalist yönetimlerin (reel sosyalizmin) çökmesi üzerine insanlık ya da onun adına sosyalistler, sosyalizm için yeni bir yol (strateji, yöntem, model) aramaya başlamışlardır. Çünkü, **bir kere** sınıfsız, sömürüsüz, kimsenin kimseye tahakküm edemediği, özgürlükçü, eşitlikçi ve barışçı bir toplum düzeni ve yaşam biçimi olarak tanımladığımız sosyalizm insanların ezeli bir özlemidir. Bu özlemin Sovyetler Birliği ile birlikte çökmesi ya da ölmesi elbette ki söz konusu bile değildir. Sosyalizm bir özlem olarak kesiksiz yaşamaktadır. **Kaldı ki,** kapitalizm bugün de, hatta eskisinden daha şiddetli bir biçimde devam etmekte ve sosyalizm özlemini daha da somutlaştıran toplumsal çelişkileri ve bu çelişkileri çözüme kavuşturacak toplumsal güçleri geliştirmeye devam etmektedir. Bu demektir ki, sosyalizm için mücadele açısından bugünkü toplum yapımız eskisine, diyelim 50-100 yıl öncesine göre daha elverişlidir. Özetle anlatmak istersek diyebiliriz ki, sosyalizm için mücadele bugün de, en az eskiden olduğu kadar gerekli ve geçerli bir eylemdir, görevdir.

II. Niçin Yeni Bir yol

Sosyalizm için yeni bir yol aramamız için eski yolun-ki buna geleneksel strateji, devrimci strateji, Sovyet modeli gibi isimler de verebiliriz-ne olduğunu ve niçin artık geçersiz olduğunu kısaca ortaya koymamız gerekmektedir. Gerçi, Sovyetler Birliği'nin 70 yılı aşkın bir uygulamadan sonra çökmesi, bu tür bir sosyalist stratejinin artık geçersiz olduğunun yeterli bir kanıtıdır ama, bunun bazı açmazlarını da görmek bize yeni bir yol aramakta hem güven verecek hem de bu konuda yol gösterici olacaktır.

1. Geleneksel sosyalizm stratejisi ya da modeli, en yalın ve kısa bir biçimde şöyle anlatılabilir: (a) Önce Parti siyasal iktidarı ele geçirecek ve burjuvaziyi etkisizleştirecek, (b) sonra üretim araçlarını kamulaştıracak ve (c) merkezi bir plan aracılığıyla ülkeyi yönetmeye başlayacak ve giderek sosyalizmi kuracaktır. Bu strateji ilk defa Sovyetler Birliği tarafından başarıyla uygulanmış ve sonra tüm sosyalist-komünist partiler tarafından da benimsenerek sosyalizmin evrensel stratejisi olmuştur. Örneğin, Çin Komünist Partisi de, ABD Komünist Partisi de, TKP, TİP, TSİP'te bu aynı stratejiyi benimsemişlerdir. Aralarındaki farklar stratejiyle değil, onun

uygulamaları ile ilgilidir. Örneğin, iktidara silahla ya da seçimle gelmek ya da üretim araçlarının kamulaştırılmasını dar ya da geniş tutmak gibi.

2. Şimdi bu stratejinin bazı temel öğelerini ve gereklerini kısaca görelim.

a. Stratejinin kalkış noktası siyasal iktidarın bütünüyle ve bir çırpıda ele geçirilip burjuvazinin tasfiye edilmesi olduğundan, bunun doğal bir sonucu olarak hem dünya ülkeler arası düzeyde hem de tek tek ülkeler kendi içlerinde iki amansız düşman kampa (cepheye) ayrılmışlardı.

Dünya düzeyindeki cepheleşme özellikle İkinci Dünya Savaşından sonra NATO ve Varşova Paktı ülkeleri olarak çok açık ve keskin bir biçim almış ve bilindiği gibi Dünyayı bir nükleer savaş tehlikesi, daha doğrusu felaketi ile karşı karşıya getirmişti. Bu dönemde taraflar fiilen birbirlerine ateş etmenin dışında bir savaşın bütün etkilerini yaşadıkları için bu duruma **Soğuk Savaş** adı verilmiştir.

Tek tek ülkelerdeki iç cepheleşmeler de aynı biçimde çok keskin ve amansız olmuştur. Örneğin ülkemizde sosyalist-komünist hareket en amansız bir biçimde baskı altında tutulmuştur. Gerçekten, sosyalistler başlangıçtan beri polis tarafından tam bir kuşatma altına alınmış ve siyasal konjonktüre göre öldürülmekten hapsedilmeye ve sürgüne gönderilmeye kadar çok acımasız baskı uygulamalarına tabi tutulmuşlardır. Herhangi bir nedenle açık örgütlenmelerine müsade edildiği zamanlarda da, genel olarak halktan özel olarak da işçi sınıfından soyutlanmalarına özel özen gösterilmiştir. Dozu farklı olmakla birlikte aynı baskı mekanizması diğer bütün kapitalist ülkelerde de işletilmiştir. Üstelik burjuvazi bu hışım ve şiddetini yalnız sosyalistlere değil, fakat sosyalizmle ilgisi olmayan her türlü ilerici kişi ve çevrelere de yöneltmiştir.

Bunun nedeni şudur: Toplumdaki diğer bütün çelişki ve çatışmalar, mücadelenin doğası gereği, toplumun temel yani kapitalizm/sosyalizm çelişkisinin iki yanında yer almışlardır. Örneğin, ülkemizde köy enstitülerinden, ya da yeni sanat akımlarından yana olmak sosyalistlik sayılmış ve baskı altına alınmışlardır. Çünkü bunların dolaylı olarak sosyalist cepheyi kuvvetlendirecekleri düşünülmüştür. Bu duruma bakarak yalnız ülkeler arasında değil fakat tek tek ülkelerde de bir **Soğuk Savaş** halinin yaşandığını söyleyebiliriz.

Bu soğuk savaş durumunun gerginliğine, ne dünyanın ne de tek tek ülkelerin uzun süre dayanamayacakları açıktır. Bu nedenle, kapitalizmin sosyalist düşünceyi yeryüzünden söküp atması söz konusu olmadığına göre, -çünkü olsaydı bunu çoktan yapardı-sosyalist partilerin iktidarlarını çok kısa bir zamanda gerçekleştirmeleri gerekirdi. Böyle olmayıp ta **devrim** 70 sene boyunca gerçekleştirilemeyince söz konusu Sovyet tipi strateji bir çıkmaza girmiş ve Sovyetlerin çöküşü ile birlikte geçerliğini yitirmiştir.

Gerçekten son yıllarda söz konusu devrimci stratejiye bağlı en güçlü partilerin bile yüzde 10'un üstünde oy alamadıklarını görüyoruz. Bu durum karşısında söz konusu partilerin önümüzdeki dönemde oy patlaması yapıp iktidara geleceklerini düşünmek elbette ki fazla hayalcilik olur. Aynı güçlük silahlı mücadele yoluyla iktidara gelmek konusunda da, hem de belki daha fazla vardır. Çünkü egemen sınıflar kaba kuvvet alanında, demokrasi ve fikir alanında olduğundan çok daha güçlüdürler. Ayrıca, yerli burjuvazinin arkasında onu her yönden destekleyecek bir uluslararası burjuvazi de vardır.

b. Bu noktada söz konusu geleneksel stratejinin uygulanabilirliği açısından Sovyetler Birliği'nin yaşamsal önemine değinmek istiyorum. Yukarda bir ülkede sosyalizmin -hangi yoldan olursa olsun- iktidara gelebilmesinin güçlüğüne değindim. Kaldı ki bu güçlük aşılıp iktidara gelinse bile, bu sefer de iktidarda kalabilmenin zor bir iş olduğunu görüyoruz. Örneğin Küba, Çin, Vietnam, Kuzey Kore'de sosyalizm uzun süredir iktidardadır. Ne var ki bu ülkelerin hepsi, kapitalist kuşatma nedeniyle, sosyalizm ilkelerinden ödünler vermeye zorlanmaktadırlar.

İşte sosyalist partilerin hem iktidara gelme aşamasındaki hem de iktidara geldikten sonra varlıklarını koruma ve geliştirme aşamasındaki güçlüklerini yenmek konusunda Sovyetler Birliği'nin yaşamsal bir işlevi olmuştur. Gerçekten, Sovyetler Birliği dünyadaki tüm sosyalist hareketlere gerekli mali, ekonomik ya da askeri desteği vermekte hiç tereddütlü davranmamıştır. Bunun en yakın bilinen örnekleri Vietnam'a, Küba'ya ve son olarak ta Afganistan'a yapılmış olan çok yönlü yardımlardır. Demek oluyor ki Sovyetler Birliği'nin varlığı söz konusu geleneksel sosyalist stratejinin temel bir öğesi ve en önemli başarı koşuludur. Oysa artık Sovyetler Birliği yoktur ve dolayısıyla söz konusu strateji de geçerliliğini yitirmiştir.

c. Geleneksel sosyalist stratejinin diğer önemli bir açmazı (yanlışlığı), toplumlarda ekonomik altyapının üstyapıyı doğrudan ve mekanik bir biçimde belirlediği varsayımından kaynaklanmaktadır. Bu varsayımdan ötürüdür ki geleneksel strateji sosyalizmin kurulmasına üretim araçlarının kamulaştırılması (altyapının değiştirilmesi) ile başlamaktadır. Üretim araçları kamulaştırılınca sömürü ortadan kalkacak ve böylece toplumun sosyalizm doğrultusunda gelişmesinin yolu açılmış olacaktır.

Gerçi altyapının üstyapıyı belirlemesi Marksizmin temel bir görüşüdür ama, bu belirleme ne mekaniktir ne de bire birdir. Burada Marksizmin vurgulamak istediği fikir, bir toplumun çeşitli öğelerinin (kurumlarının) belli bir uyum içinde bir arada bulundukları gerçeğidir. Bu uyum mekanik değildir, tarihsel bir süreç içinde adeta organik bir biçimde oluşmuştur. Bu oluşum sürecinde gerçi son kertede belirleyici olan altyapıdır ama, bu, altyapıyı değiştirince üstyapının da hemen kendiliğinden bu yeni duruma uyum sağla-

yacak biçimde değişeceği anlamına gelmez. Süreç içinde etkileşim karşılıklı olur. Altyapı ögeleri üstyapıyı belirlediği gibi, üstyapı öğeleri de altyapıyı belirler (*).

İşte Sovyet Modelinde, altyapının üstyapıyı belirlemesi yanlış olarak çok abartılı bir biçimde düşünüldüğünden, örneğin Sovyetler Birliği'nde tüm üretim araçları kamulaştırılmış olduğu halde ne sömürü ortadan kalkmış ne de sosyalizmin diğer kurumlarının yaşama geçmeleri sağlanabilmiştir.

Ekonomik altyapının üstyapıyı doğrudan ve mekanik olarak belirlediği biçimindeki abartılı yanlış görüşün bir olumsuz sonucu da sosyalizmin tanımının saptırılması biçiminde olmuştur. Gerçekten, bu stratejiye göre **sosyalizm üretim araçlarının kamulaştırılması olarak tanımlanıyordu.** Çünkü bu stratejiye göre sosyalizm ancak üretim araçlarının kamulaştırılması yoluyla gerçekleştirilebilirdi. Böylece araç, amaç yerine konulmuş oluyordu. Örneğin o dönemde bir ülkenin sosyalist olup olmadığına sadece üretim araçlarının kamulaştırılıp kamulaştırılmamış olduğuna bakılarak karar verilirdi. Bunun sakıncası, **sosyalizmin sınıfsız, sömürüsüz, bir yaşam biçimi demek olan asıl (gerçek) tanımının** arka plana itilmesi olmuştur. Bu yanlış varsayımın ayrıca, Sovyet Modelinin kendi içine kapanması, kendinden başka bir,sakıncası daha olmuştur.

d. Geleneksel stratejinin burada değinmek istediğim son bir sakıncası, bu stratejinin gerektirdiği parti anlayışı ile ilgilidir. Bu stratejiye göre sosyalizmi baştan sona kadar Parti kuracaktır. Bu yeterince güç bir iştir. Üstelik Parti bu güç işi, yukarda değindiğimiz, çok sert sınıf savaşı koşullarında gerçekleştirecektir. Bu derece zorlu işleri yapacak bir Partinin merkezinden yönetilen çok disiplinli bir örgüt yapısına sahip olması gerektiği açıktır. Nitekim geçtiğimiz dönemin tüm devrimci partileri böyle olmuşlar ya da böyle olmayı hedeflemişlerdir.

Oysa çağımızda sosyalist mücadeleyi böyle bir Parti ile yürütmenin iki önemli güçlüğü vardır. **Bir kere,** toplumumuzun bugün erişmiş bulunduğu demokratikleşme düzeyinde çoğulculuğu ve çok sesliliği reddeden tek sesli ve merkezi bir güçlü parti oluşturmak olanaksızdır. Böyle bir parti kurmayı amaçlamak beyhude bir gayret ya da "abesle iştigal" olur. **Kaldı ki** böyle bir parti oluşturulabilse bile, bununla özgürlükçü-demokratik yeni bir sosyalizm değil, fakat ancak Sovyet tipi bir sosyalizm kurulabilir. Çünkü, bilindiği üzere, tüm araçlar gibi partiler de yapacakları işlere göre biçimlenirler. Nasıl ki kocaman bir balyozla küçük bir saat tamir edilemezse, çok disiplin-

---

(x) "... Materyalist tarih anlayışına göre, tarihte nihai olarak belirleyici öge gerçek yaşamın üretimi ve yeniden üretimidir. Ne Marx ne de ben bundan daha fazla bir şey (asla) soylemedik. O halde, herhangi bir kimse bunu ekonomik öğenin tek belirleyici olduğu biçiminde değiştirirse, bu önerimizi anlamsız, soyut, aptalca bir ifadeye dönüştürmüş olur..."
Engels'in J. Bloch'a yazmış olduğu 21/22) Eylül 1980 tarihli mektubundan. *Karl Marx and Frederick Engels. Selected Works.* Progress Publishers. Moskova. 1970 sayfa 682.

li demir çekirdek bir parti ile de çağdaş-özgürlükçü bir sosyalizm kurulamaz, böyle bir kuruluşa rehberlik edilemez.

III. Sosyalizmin Yeni Yolu

Yukarıda geleneksel sosyalist stratejinin bugün artık neden geçersiz olduğunu ve terkedilmesi gerektiğini ana çizgileriyle ve özet olarak anlatmaya çalıştım. Şimdi de gene aynı biçimde yeni sosyalist stratejiyi anlatmaya çalışacağım.

1. Önce sosyalizmin tanımından hareket etmek gerekmektedir. Bilindiği gibi, **sosyalizm sınıfsız, sömürüsüz, barışçı ve özgürlükçü bir toplum ve yaşam biçimidir.** Böyle bir toplumda hiç kimse, hiçbir biçimde haksızlığa uğramaz ve herkes eşittir ya da kendini öyle hisseder. Ancak ne var ki böyle bir sosyalist toplum ancak toplumun gelişmesinin durduğu bir durum için düşünülebilir. Oysa toplumlar sürekli olarak değişir ve gelişirler ve her yeni değişim ve gelişim yeni olanaklar yaratır ve bunların dağılımında yeni farklılıklar (haksızlıklar) ortaya çıkar. Yani yukardaki tanıma uygun bir durum hiçbir zaman söz konusu olmaz ve bu anlamda olarak sosyalizm hedefine hiçbir zaman ulaşılamaz. Bu gerçek karşısında **sosyalizmi varılacak belli bir hedef olarak değil fakat o hedefe varacağı varsayılan bir süreç olarak tanımlamak ya da düşünmek çok daha doğru olacaktır.** Böyle olunca, açıktır ki sosyalistlerin hedefi bu süreçtir, bu sürece girmektir. "Sosyalizm hemen şimdi" sloganının anlamı budur. Demek oluyor ki, her gün haksızlıklarla mücadele ederek, çelişkeleri çözmeye çalışarak sosyalizme doğru gideriz, daha doğrusu onu bir süreç olarak yaşarız.

2. Bilindiği gibi toplumsal yaşam devamlı bir süreçtir. Bu sürecin aynı zamanda sosyalist bir sürece dönüştürülebilmesi için, sosyalizme dönük bilinçli bir mücadele veriliyor olması gerekir. Kuşkusuz her toplumda insanlar içgüdüsel olarak haksızlıklara karşı mücadele ederler. Ancak haksızlıklara karşıdır diye bu tür mücadeleleri sosyalist mücadele sayamayız. **Sosyalist mücadelenin temel niteliği, onun bilinçli olması ve bilinçli bir biçimde sosyalizmi hedeflemesidir.** Bu nedenle, bir mücadelenin sosyalist bir mücadele olması, hele onun bir sosyalist mücadele sürecinin bir parçası olabilmesi için mutlaka onun **bir sosyalist partinin gözetim ve rehberliğinde** yapılmış ya da yapılıyor olması temel koşuldur.

Demek oluyor ki, sosyalizmin yeni stratejisinde de Parti temel öğedir. Toplumun sosyalizm özlemini ve bilincini Parti temsil etmekte ve yaşatmaktadır. Ancak, eski demir çekirdek anlayışından farklı olarak, bu parti çoğulcu ve çok seslidir ve topluma önderlik değil daha çok rehberlik yapacaktır. Bunun doğal bir gereği olarak bu yeni parti eylem konusunda olduğu kadar kuramsal konularda da çok daha yetkin olmak zorundadır. Çünkü çoğulcu ve çok sesli bir partide gerekli asgari disiplin ve birliktelik ancak bu sayede sağlanabilir.

3. Bilindiği gibi sosyalizmi sosyalizm yapan temel öğe sömürünün ortadan kaldırılmasıdır. Eski stratejide bu, üretim araçlarının kamulaştırılması yoluyla gerçekleştirilmek istenmiştir. Zaten, daha önce görmüş olduğumuz gibi, eski stratejiyi bütünüyle bu husus belirlemiştir. Gerçekten üretim araçlarını kamulaştırabilmek için önce siyasal iktidarı ele geçirmek ve üretim araçlarını da -sahipsiz kalacaklarından ötürü- merkezi planla çalıştırmak zorunlu olmuştur.

Yeni stratejide ise aynı sonuç **yönetime katılmayla** elde edilmek istenmiştir. Buna göre toplumsal yaşamın aileden okula, hastaneye, işyerine, belediyeye ve devlete kadar tüm alanlarında orada çalışanlar ve diğer ilgili kişiler yönetimlere katılarak kendi kaderleri üzerinde söz ve karar sahibi olacaklar ve sömürülmelerine olanak vermeyeceklerdir. Yani ülkede yöneten ve yönetilenler ayrımı ortadan kalkınca ve kalktığı ölçüde sömürü de ortadan kalkacaktır.

Bu konu üzerinde biraz duralım: Üretim araçları üzerindeki mülkiyet hakkı sahibine iki ayrıcalık sağlar. Biri ondan elde edilecek **kazanca (kâra) el koyma hakkıdır,** diğeri de onu **yönetme hakkıdır.** Bu iki haktan ikincisi daha önemlidir, kâra el koyma hakkını da belirler ve garanti altına alır. Bu iki hak işletme (mikro) düzeyinde birbirinden ayrılabilir ama, ülke (makro) düzeyinde -hiç değilse uzun sürede- ayrılamaz. Gerçekten, ülke yönetimine sermaye sınıfının yani kapitalizmin egemen olması koşuluyla, bazı sermaye sahipleri işlerinin yönetimini müdürlerine bırakıp yaşamlarını Marmaris'te ya da Miami'de sürdürebilirler, ama aynı şeyi bütün bir sermaye sınıfı hep birlikte ve uzun süreli olarak yapamazlar. Yaparlarsa müdürleri kârlara da el koyarlar ve artık patronlarına hiçbir şey gönderemezler.

Demek oluyor ki kapitalist sömürü yani kâr, meşruiyetini mülk sahiplerinin aynı zamanda yönetici olmalarından alır. Böyle olunca kârın miktarında bu yönetim işinin yoğunluk derecesi ya da önemi tarafından belirleneceği açıktır. Bu nedenle çalışanlar (işçiler) ve diğer ilgililer işyerlerinin yönetimine katılarak kârı ve sömürüyü azaltabilirler. Yönetime katılma ne kadar yaygın ve yoğun (derin) olursa, sömürü de o ölçüde azalır.

Yönetim yalnız dar anlamda ekonomik etkinlikler yani üretim araçlarının işletilmesi alanında olmaz, fakat toplumsal yaşamın aileden devlete kadar uzanan büyük küçük tüm alanları için de söz konusudur. Bundan ötürüdür ki devlet, belediye, parti, sendika, dernek ve benzeri kuruluşların başkan ve yöneticileri de bu yöneticilik işlevlerinin karşılığı olarak milli gelirden ayırcalıklı paylar alırlar, yani sömürüye derece derece katılırlar. Bu nedenle, sömürüyü ortadan kaldırmak için bu alanlarda da çalışanların yönetime katılmaları gerekir.

Diğer bir biçimde anlatırsak, sömürü, ekonomi ve diğer alanlardaki tüm

yöneticilerin birlikte gerçekleştirdikleri (zaten başka türlü olmaz) ortak (kollektif) bir eylemdir. Bu nedenle sömürüye karşı çıkışın da ayrım gözetilmeksizin tüm bu sınıfa (yöneticilerin tümüne) karşı kollektif olarak yürütülmesi gerekir. Böylece, yönetime katılma adım adım (yavaş yavaş) olabildiğinden, üretim araçlarının topluca kamulaştırılması ve bunun için de siyasal iktidarın bir çırpıda (hamlede) ele geçirilmesi gibi, gerçekleştirilmeleri çok güç işlerden de kurtulunmuş olur. Ayrıca, bu yolla altyapı-üstyapı ilişkileri de bizi eylem düzeyinde bağlayan tek yönlü belirleme açmazından çıkarılıp, daha geçerli olan karşılıklı belirleme temeline oturtulmuş olur.

4. Yukarıdan beri söylediklerimizden anlaşılacağı üzere sosyalizmin yeni yolu (modeli, stratejisi) toplumsal yaşamın bütün alanlarında yönetime katılma ve bunu sürekli derinleştirmedir. Bu demokratikleşme çabalarının sosyalizm olarak nitelendirilebilmesi için, yineliyelim ki bunların bir sosyalist partinin rehberliğinde yürütülmesi zorunludur. Çünkü ancak bu taktirde hem tek tek çabalar kollektif bir hareket oluştururlar, hem de parça parça elde edilecek kazanımlar korunarak toplumun tümüne maledilebilirler.

5. Bilindiği gibi eski strateji, işçilerin yönetime katılmasını -onları düzenle bütünleştirip devrimci heyecanlarını törpüleyeceği gerekçesiyle- kesin olarak reddederdi. Bundan ötürü, şimdi bunun sosyalizmin temel bir yolu olarak önü sürülmesini içlerine sindiremeyen bazı kimseler çıkabilir. Bunlara, genel olarak demokrasi (haksızlıklarla mücadelenin) ve özel olarak ta katılımcı demokrasi için mücadele etmenin sanıldığı gibi kolay bir iş olmadığını, büyük bilinç, ustalık ve cesaret gerektirdiğini söylemek isterim. Ayrıca bu ve benzeri noktalara takılmanın insanın kendisini eski stratejiden henüz pek kurtaramadığı anlamına da geldiğini hatırlamakta yarar görüyorum.

6. Herhangi bir toplum projesinin geçerliği, çağdaş değişme ve gelişmelere ters düşmemesine, onlarla uyum içinde olmasına bağlıdır. Çağdaş dünyaya ve oradaki akımlara ters düşen bir hareket (proje) elbette ki başarılı olamaz. Söz konusu yeni sosyalizm projesi bu bakımdan yapılacak bir testi rahat bir biçimde başarıyla geçer bu konuda kısaca şunları söyleyebilirim.

a. Çağımızın konumuz açısından en önemli olayı küreselleşmedir. (Globalizm). Küreselleşmenin de en önemli yönü ulus-devletleri bağımsız yönetim birimleri olmaktan çıkarması, daha doğrusu bu yola girmesidir. Bunun diğer bir anlamı ve görünümü tüm dünyada ülke yönetimlerinin temel noktalarda birbirleriyle uyum içinde olmalarıdır. Örneğin, sosyalist Küba'nın -kendisine karşı ABD'nin uyguladığı ideolojik abluka olmasaydı bile bugünkü kapitalist küreselleşme düzeyinde sosyalist yönetim yapısını koruyabilmesinin çok güç olduğunu görüyoruz. Bundan ötürüdür ki Sovyetler Birliği'nin artık olmadığı bugünkü küreselleşmiş dünyada geleneksel yoldan, yani üretim araçlarının kamulaştırılıp merkezi bir planla işletildiği bir sos-

yalizm projesinin hiçbir geçerliliği kalmamıştır. Buna karşılık yeni sosyalizm stratejisinin, yani çalışan insanların ülke yönetimini ele geçirerek yavaş yavaş ona hakim olmasının böyle bir açmazı, küreselleşmeyle ters düşen bir yanı yoktur. Diğer bir deyişle eski strateji ancak ulusal düzeyde uygulanabileceği halde yeni strateji küresel düzeyde de uygulanabilir. Eski strateji ulus-devletlerin egemen olduğu döneme özgüdür, yeni strateji ise küreselleşme koşullarında da geçerlidir.

b. Çağımızın diğer çok önemli bir özelliği bilim ve teknolojideki büyük gelişmelerdir. Bu gelişmeler yalnız maddi üretimi değil fakat hizmetleri ve genel olarak toplum yönetimini de yüksek düzeyde eğitim isteyen uzmanlık alanları haline getirmiştir. Bunun bir sonucu, sermaye sahiplerinin çalışanlar karşısındaki konumlarının zayıflaması olmuştur. Bilgi doğrudan bir üretim öğesi durumuna gelince, sermayenin göreli ve uzmanlık düzeyleri çok daha yükselecek olan çalışan sınıfların yönetime katılmalarının gittikçe daha doğal karşılanması ve kolaylaşmasıdır. Diğer bir anlatımla bilim ve teknolojideki gelişmeler çalışanların yönetime katılmalarının önünü açan, onu kolaylaştıran bir ögedir.

c. Son olarak değineceğim olgu şudur. Ekonomik ve toplumsal yaşamda bugüne kadar sağlanan gelişmeler sonucu olarak büyük kitleler artık sert çatışmalárdan çok uzlaşmayı ve barışçı yolları yeğlemektedir. Türkiye'nin de aralarına girmekte olduğu Batı Dünyas'ında durum böyledir. Bu nedenle zorunlu olarak sert tartışmalar ve çatışmalarla yürütülebilecek olan eski stratejinin artık bu ülkelerde fazla taraftarı kalmamıştır. Buna karşılık şiddetli çatışmalara girişmeden de yürütülebilecek olan yeni strateji bu bakımdan da çağa uygun düşmekte ve bir kitle desteği sağlamak olanağına sahip bulunmaktadır.

***

Yukarıda başlıca ögelerine değindiğim yeni sosyalist yolun, gerek eylemsel gerekse kuramsal düzeylerde, sosyalist aydınlarımızca işlenmeye ve eleştirilmeye muhtaç olduğu açıktır.

MARKSİST ÖRGÜTLENME SORUNU VE AYBAR

Kenan SOMER

Birinci TİP'in bölünmesinde bardağı taşıran damla, bana kalırsa, unutulmaz başkanımız Aybar'ın, kendi deyişiyle "altmış yıllık tefelsüfünden sonra", artık leninist olmadan marksist olmak ya da daha doğrusu leninizmi yadsıyarak marksist kalmak istemesiydi. Partimizin ruhuydu Aybar ve altmışlı yılların ikinci yarısından başlayarak, "marksizmin kirletilmemiş kaynaklarına dönmek" isteyenler kafilesine, kuşkusuz kendi tarzında, o da katılıyordu. Kendi tarzının açık tanıklığını Aybar, sonradan "Leninist Parti Burjuva Modelinde Bir Örgüttür" (1979) başlıklı yapıtında ortaya koyacaktı.

Bakunin'in örgüt (I. Enternasyonal, proletarya diktatorası, vb.) konusunda Marx'a yönelttiği eleştirilerden yüz yılı aşkın bir süre sonra sevgili Aybar'ın, bu kez de leninist partinin burjuva modelinde bir örgüt olduğu yolundaki bu biraz gecikmiş bulgusu, dönemin hemen tüm marksist-leninistlerini (galiba bu marksist-leninistlerin önemli bir bölümü de, Aybar'ın tam tersine, marksist- olmadan leninist olmak istiyordu) öfkeden hop oturtup hop kaldırmıştı. Kimse bu "saldırı"yı içine sindiremiyordu. Çünkü tıpkı Aybar gibi bu öfkeli arkadaşlar da, burjuva modelinde olmayan bir proleter parti tasarlayabiliyorlardı. Ancak burjuva modelinde olmayan bu partinin, gerçeklikte parti-olmayan bir "parti" olacağını henüz düşünemiyorlardı. Ama aralarından ve epigonlarından kimilerinin, zamanla bunu da telaffuz edebildiklerini göreceklerdi. Bunun için BSP (Birleşik Sosyalist Parti) ile GBK (Geleceği Birlikte Kuralım) parti girişiminin, ÖDP'yi (Özgürlük ve Dayanışma Partisi) kurma çalışmalarını idrak etmeleri gerekiyordu.

Burjuva örgüt modelinden kurtulmak, insanlar için kuşkusuz iyi bir şey olacaktı. Ancak bu modelden kurtulmak adına, anarşist bir ruh soyluluğunun baştan çıkarıcılığına dayanamayarak, işe parti-olan partinin feda edilmesiyle mi başlamalıydı?

Aybar'ın yapıtının bu biraz gecikmiş irdelemesi, başka şeyler yanında, umarım bu "güncel" sorunun bir yanıt öğesini de verecektir.

Aybar'ın Yapıtı

Marksizmde örgüt sorununu irdelemek amacıyla kaleme alınan ve bi-

tür" başlığıyla yaklaşık 200 sayfalık bir kitap olarak yayımlanan bu çalışma, 26-30 Ağustos 1978'de Cumhuriyet gazetesinde yayımlanan leninist örgütlenme konusundaki incele-melerle Aybar'ın "Moskova ve Pekin yanlısı" olarak nitelediği dergilerin saldırılarına verdiği yanıtlardan oluşuyor. Kitap olarak yayımlanırken kimi bölümleri genişletilen incelemeler yapıtın 5-118. sayfalarında, "Dogmatiklere Beş Yanıt" bölümünde topladığı yanıtlarsa yapıtın 121-193. sayfalarında (TİP yanlısı *Yürüyüş*'e yanıt, s. 121-131; TEP yansılı *Bağımsız Türkiye*'ye yanıt, s. 132-141; *Yeni Ülke*'ye yanıt, s. 142-176; TİKP yanlısı *Bora*'ya yanıt, s. 177-182; TKP Merkez Komitesi organı *Atılım*'a yanıt, s. 183-193) yer alıyor. Aybar'ın çalışmasına ilişkin göndermeleri, metinde sayfa numaralarını ayraç içinde belirterek, bu kitaba yapacağım.

Aybar'a göre "örgütlenme, sosyalist uygulamanın temel sorunu olduğu halde marksizmde teorik bir sorun olarak, ayrıca ele alınmamıştır. Toplumların üretim tarzı ile örgütlenme biçimi arasındaki ilişkiler üzerinde ne Marx, ne de Engels durmuştur. Konuyla Lenin ilgilenmiş, ancak o da soruna sadece pratik açıdan yaklaşmıştır. Önerdiği merkezci, dikeyine hiyerarşili, asker disiplinli parti "model"ini savunmak için yüzlerce sayfa yazmış olduğu halde, bu örgütlenme biçiminin sosyalizmle bağdaşıp bağdaşmadığını hiç düşünmemiştir" (s. 5).

Örgüt üzerine Marx, Engels ve Lenin'in yapıtlarında içkin "teori" ile yetinmeyen Aybar'ın, büyük Ö ile başlayan bir "Örgüt teorisi" hazırlamak istediği görülüyor. Ona göre "devleti de, partiyi de, dernekleri de, şirketleri de kapsayan" (s. 156) bu "örgüt" kavramı, Marx'ın *Kutsal Aile*'de eleştirdiği "kurgusal kurgu"nun ne elma, ne armut, ne de badem olan "meyve"sini anımsatmıyor mu? Bu "Örgüt teorisi", bir "örgüt kurgusu" olmasın sakın!

Rant, kâr ve faiz kategorileriyle yetinmeyerek artı-değer kategorisine yükselen Marx, tıpkı bunun gibi devlet, parti, sendika vb. örgütlerle yetinmeyerek bunların hepsini kapsayan genel bir "örgüt" kategorisine de kolayca yükselemez, Aybar'ın kendisinde eksikliğinden söz ettiği "örgüt teorisi"ni de kolayca kuramaz mıydı? Ama yalnız Marx'ın değil, ardından Engels ve Lenin gelmek üzere, Aybar'ın kendisi de dahil tüm marksistlerin hala böyle bir eksiklikleri olduğunu kabul etsek bile, bu durum Aybar'ın tasarladığı biçimde bir "örgüt teorisi"nin olanaklılığını tartışmaya yol açmıyor mu?

"Sosyalist örgütlenmeye kuramsal bir yaklaşım denemesi" (s. 100) olarak da nitelendirdiği bu çalışmasında Aybar, birbirine bağlı üç tez ileri sürüyordu (s. 148-153). Kendi deyişine bağlı kalarak, şöyle özetlenebilirdi bu tezler:

1) Her üretim tarzı kendine özgü bir örgütlenme biçimi yaratır. Tüm örgütler üretim tarzının amacına, yani son çözümlemede egemen sınıfın çıkarlarına hizmet eder. Örgüt, üretim tarzına göre işlevleri olan ve bunları yerine getirecek biçimde kurulmuş bir makinedir. Makinenin çarkları, kurulu olduğu biçimde işler. Hep aynı görevi yapar. Örgüt yansız bir nesne değildir. Onu üretmiş olan üretim tarzına bağlıdır. Bundan ötürü toplumun üretim tarzı değişince örgütlenme biçimi de değişir ve belli bir üretim tarzına özgü örgütlenme "model"i, bir başka üretim tarzına aktarılınca, "makine" gene eskisi gibi işler, eski işlevlerini yerine getirir. Gerçi sömürüye dayalı iki ayrı üretim tarzı arasında bu gibi aktarmalar büyük sakıncalar doğurmayabilir. Ama sömürüye dayalı bir üretim tarzına özgü örgüt "model"i, sömürüyü kaldırmayı amaçlayan bir üretim tarzına aşılanacak olursa, çok ağır bozukluklar, sapmalar meydana gelir. Ana tez, işte bu birinci tezdi. İkinci ve üçüncü tezler, bu ana tezden kaynaklanıyordu.

2) İkinci tez, kapitalist örgüt "model"inin, sermayenin yoğunlaşması ve merkezleşmesi hareketine koşut olarak, merkezci, dikeyine hiyerarşili ve tepeden inme disiplinli biçimde olduğudur. Ekonomik, politik, ideolojik, tüm toplumsal güçleri elinde tutan ayrıcalıklı bir küçük azınlığın egemenliğini kurması ve sürdürmesi, yani işçileri, köylüleri itaatli, kolay sömürülen yığınlar halinde tutabilmesi, ancak bunlara olanak veren bir örgütlenme biçimi ile gerçekleşebilirdi. Kapitalist üretim tarzı, merkezleşmiş yüksek teknolojili ağır sanayisi, tekelci sermayesi, milyonluk kentleri, gittikçe şişinen merkezci devleti ile birlikte, bu merkezci örgüt "model"ini yaratmıştır. Burjuva dünyada uluslararası kuruluşlardan devlete ve siyasal partilere, çokuluslu şirketlerden en önemsiz ticaret ortak-lıklarına, sendikalara, derneklere varıncaya kadar tüm örgütlenmeler bu biçimdedir.

3) Üçüncü tez ise merkezci, dikeyine hiyerarşili, tepeden inme disiplinli leninist parti "model"inin proletaryaya özgü bir örgüt biçimi olmayıp, klasik burjuva "model"inde bir örgüt olduğudur. Bir azınlığın egemenliğini kurmaya ve sürdürmeye yarayan ilişkileri, "buyuran-buyrulan" ilişkileri "üreten bu makine ile, "kocaman çoğunluğun kocaman çoğunluk yararına kendiliğinden hareketi olan proletaryanın hareketi" yönetilemez, amaca ulaştırılamaz. Burjuva örgüt "model"ini benimseyen Lenin kaldı ki işçi sınıfının merkezci partisini kurmamış, işçi sınıfını dışlayan, profesyonel devrimcilerin merkezci partisini kurmuştur. Bolşevik parti, küçücük bir bürokratik azınlığın partisidir. Merkezcilik, dikeyine hiyerarşi, tepeden inme disiplin bu azınlığın içinde bile demokratik kuralların uygulanmasını engellemektedir. İlkeleri, işleyişi ile leninist parti "model"i sosyalizme, sosyalizmin sınıfsal yapısına, insancıl amaçlarına ters düşmektedir. Le-

sosyalizmin sınıfsal yapısına, insancıl amaçlarına ters düşmektedir. Lenin'in benimsediği örgüt "model"i, kapitalist üretim tarzının ürünüdür ve işlevi bir azınlığın istencini, yani burjuvazinin istencini büyük çoğunluğa, yani emekçi yığınlara dayatmaktır. Bu makine proletaryaya hizmet edemez. Çünkü bir azınlığın tahakkümüne yarayan bu makine, bu örgüt "model"i, çoğunluğun kardeşçe dayanışmasına ve işbirliği etmesine dayalı bir üretim tarzı olan sosyalizmde işe yaramaz; sosyalist demokrasinin kurulmasına engel olur. Sosyalist örgütlenme, iktidarı bir azınlığın tekeline veren piramit biçiminde bir örgütlenme olamaz. Sosyalizm emekçi yığınların işidir, sosyalist örgüt yığınları etkili kılacak, yığınları söz ve karar sahibi yapacak biçimde olmalıdır. Marx'ın öğretisine, bu öğretinin insancıl ve bilimsel ruhuna dönülürse, dünya işçi hareketinden gerekli dersler de alınarak, sosyalist örgütlenme yatay iç içe halkalar biçiminde düşünülebilir. Bu "model" örgütlenmede dış halkayı oluşturan emekçi yığınlar, hem örgütte hem de toplumda gerçekten söz ve karar sahibi olacaktır.

Aybar'ın yapıtını ete kemiğe büründüren eksen, işte bu üç tezden oluşuyor. İrdelemeye ana tezden başlayalım.

Üretim Tarzı ve Örgütlenme Biçimi

"İnsanların işbirliği etmelerini, bir işi birlikte başarmalarını sağlayan örgütlenmenin, her şeyden önce üretimin gerçekleştirilmesi için zorunlu olduğu açık bir gerçektir, diyordu Aybar. Dolayısıyla örgütlenmenin üretim tarzına, bu üretim tarzına bağlı üretim ilişkilerine göre bir biçim aldığı da açık bir gerçektir. Örgütlenme "model"leri, içinde doğdukları toplumun hukuksal veya siyasal üstyapılarının bir parçasıdır ve esas olarak toplumun egemen sınıfına hizmet eden makinelerdir" (s. 13). Ve "burjuva örgütlenme biçimiyle, toplumda burjuva ilişkiler sürdürülür. Bu "makine"yi sosyalizme henüz geçen bir topluma götürür, orada işletirseniz, "makine" işlevini yapacak, sosyalizme yönelmiş bu körpe toplumda, bürokrasinin türemesine, burjuva ilişkilerin filizlenmesine ve sosyalizmin bürokratik sapma içine girmesine neden olacaktır" (s. 48).

Sistemik ya da strukturo-fonksiyonalist teoride, hangi toplum söz konusu olursa olsun "sistem", her zaman aynı işlevi görüyordu. Aybar'ın örgütlenme "model"i de böyle: Hangi toplumda olursa olsun, işlevi değişmiyor.

Belirli bir iktisadi temel üzerinde kendini gösteren üstyapı, son çözümlemede insanların bu temel karşısındaki tutumlarını dışavurur. Siyasal ve hukuksal düşüncelerle bu düşüncelerin bürünümü olan kurumlardan oluşan üstyapılar, sınıfların ve sınıf çelişkilerinin varlığını öngerekti-

Kapitalist toplumlarda burjuva düşünceler ve burjuva örgütler egemendir, çünkü burjuvazi egemen (ve hegemonik) sınıftır. Ama bundan, kapitalist toplumlardaki bütün örgütlerin burjuvaziye hizmet eden makineler olduğu sonucunu çıkarmak da doğru değildir. Çünkü uzlaşmaz sınıflı toplumların üstyapıları temelin çelişkilerini yansıttıkları için çelişik bir nitelik taşırlar. Öyleyse bir üstyapıdaki örgütler, yalnızca egemen sınıfın çıkarlarını yansıtmaz. Egemen sınıfın üstyapısı olarak üstyapı, ancak tutarlı bir görüşler ve kurumlar sistemi biçiminde tanımlanabilir. Bu sistem üstyapının içindedir, onun başat görünümüdür ama üstyapının kendisi çelişik bir bütünlüktür.

Çeşitli siyasal, hukuksal, felsefel, ahlaksal, sanatsal ve dinsel görüş ve düşünceler, belli bir temelin ya pekiştirilme, ya da yıkılma zorunluluğunu doğrulamaya yararlar ve devlet, siyasal partiler ve öteki kurum ve örgütler de bu görüş ve düşüncelerin uygulanma olanağını sağlarlar.

Öyleyse örgüt "model" ya da biçimlerinin üretim tarzı tarafından belirlendiği doğru değildir. Örgütler, altyapı tarafından belirlenen üstyapı öğeleri olarak üretim biçiminin bir parçasını oluştururlar. Ancak bu altyapı karşısında da her zaman onu sağlamlaştırma zorunluluğunu doğrulamaya yaramazlar. Toplumsal varlığın diyalektik niteliği bunu engeller. Dolayısıyla bir üretim biçimi çerçevesinde var olan bütün örgütlerin, bu üretim tarzı yararına çalıştığını olumlamak da doğru değildir. Bu üretim tarzının yıkımına da çalışabilirler.

Uzlaşmaz sınıflı toplumların üstyapısı, temelin çelişkilerini yansıttığından, kendisi de çelişiktir. Öyleyse bir üretim tarzı çerçevesindeki bütün örgütlerin bu üretim tarzı tarafından belirlendiklerini kabul etseydik bile, bundan o üretim tarzının sağlamlaştırılması, dolayısıyla egemen sınıfın çıkarlarına hizmet etme zorunluluğunu doğruladıkları sonucu çıkmazdı. Tersine, sosyalist üstyapının çeşitli öğeleri, daha kapitalizm çerçevesinde ortaya çıkıyor. Örneğin marksist teori, marksist partiler, sosyalist sanat ve edebiyat, daha kapitalist temel döneminde varlık kazanıyor. Sonradan bunlar, kapitalist toplumun üstyapısından, sosyalist toplumun üstyapısına geçeceklerdir.

Kapitalist toplumun üstyapısı, temeldeki uzlaşmaz çelişkileri de yansıttığı için, sosyalist üstyapının çeşitli öğeleri kapitalist toplum üstyapısının belli bir parçasını oluşturabiliyor. Kuşkusuz sosyalist toplumun temelinde de çelişkiler olacak ve bunlar da sosya-list üstyapıda yansıyacaklardır. Ancak sosyalist toplumun altyapısı, kapitalist altyapının tersine, uzlaşmaz sınıf çelişkileri içermeyecektir.

Aybar'a göre bir üretim tarzının ürünü olmak, o üretim tarzının çıkarına işlev görmeyi gerektiriyordu. Buna göre kapitalist üretim tarzı tarafından belirlenen örgüt "model"i de ancak bu üretim tarzının yararına sonuçlar verecekti. Ancak üretim tarzının belirleme yeteneği, her halde örgüt "model"iyle de tükenmiyordu. Örneğin marksizm ya da daha doğrusu Marx'ın düşüncesi için ne diyecektik? Kapitalist üretim tarzının belli bir gelişme düzeyi tarafından belirlenen bir düşünce "model"i mi? O zaman da bundan, bu düşünce "model"inin kapitalist üretim tarzının çıkarını sağlamaktan başka bir işlev göremeyeceği sonucunu mu çıkaracaktık? Acaba bu sonucu çıkaranlar da yok muydu?

Peki bir örgüt "model"inin, "model" olabilmek için, hem bir bütünü oluşturan birimler arasındaki ilişkilerin örgütlenmesini, hem de bu birimlerin iç örgütlenmesini aynı bir düzenlemeye, Aybar'ın söylemine göre örneğin "merkezci" ya da "merkezci-olmayan" bir düzenlemeye bağlaması gerekmez miydi? Oysa başlıca üretim tarzlarında toplumsal örgütlenme, toplumsal birimlerin iç örgütlenmesi ile bunların kendi aralarındaki ilişkilerinin örgütlenmesini aynı ilkelere bağlanıyor. Feodalizmde siyasal ve ulusal merkezcilik yoktu ama feodal birimler kendi içlerinde Aybar'ın betimlediği kadar korkunç bir "merkezcilik" ilkesine göre örgütleniyorlardı. Kapitalizmde siyasal ve ulusal merkezcilik var ama kapitalist üretim, üretim birimleri içindeki sıkı merkezciliğe karşın, toplumsal düzeyde anarşik bir nitelik taşıyor.

Durum yalnız üretim tarzlarıyla da sınırlı değil. *Merkez Komitenin Komünistler Birliğine* Mart 1850 *Çağrısı*'nın 1885 baskısına düştüğü bir dipnotta Engels, yerel ve eyaletsel yerinden yönetimin (özyönetim terimini kullanıyordu Engels) siyasal ve ulusal merkeziyetçiliği öngerektirdiğini olumluyordu.[1] Gerçekliğin bu aynı çelişkisini anarşistlerin o kutsal federasyon örgütlenmesinde de görebiliriz. Federasyon bir bağlaşmadır, anlaşmaya dayanır ve federe birimler *arasında* hiyerarşi ve bağlayıcı disiplin yoktur. Federal "merkez", tıpkı feodal "merkez" gibi, "eşitler arasında birinci" olmaktan öte bir aşama sırası üstünlüğüne sahip değildir. Gene de bu durum federe birimler *içinde* bağlayıcı disiplini, öyleyse azınlığın çoğunluğa (ya da çoğunluğun azınlığa) uyması gibi bir tür merkezcilik öğesini, bir örgütlenme ilkesi olarak dıştalamaz. Oysa sevgili Aybar, hem birimlerin iç örgütlenmesinin büründüğü biçim, hem de birimler arasındaki ilişkilerin örgütlenme biçimini kapsayan bir örgüt "modeli"i kurmak için, bunları hepten dıştalamak "şiddeti tasmim"i ile çıkıyordu yola.

Ana teziyle tam bir tutarlılık içinde, şöyle yazıyordu Aybar: "Bir toplumun ana örgüt "model"i, üretim biçiminin ürünüdür. ... Yansız bir nesne

değildir... Üretim biçimine bağlı olarak belirli görevleri olan bir yapıdır. Bunu örgüt "model"lerinin, değişik altyapılı toplumların birinden ötekine aktarılmayacağını belirtmek için yazıyorum. Oysa buna sık rastlanmaktadır. Tabii bu da bozuk bir takım sonuçlar veriyor. Çünkü aktarılan örgüt, aktarıldığı toplumda ürettiği ilişkileri üretmeye devam ediyor" (s. 45).

Bu türlü aktarmacılığın "Osmanlı"casına, "Tanzimat kafası" diyordu Aybar. İyi ama aktarılan örgüt, aktarıldığı toplumda ürettiği ilişkileri gerçekten üretmeye devam etseydi, elini sıcak sudan soğuk suya sokmadan sosyalizmi kurabilmek için, sosyalist altyapılı bir toplumun kurulmasını bekleyip, oradan örgüt "model"i aktarmak yetmez miydi? Şimdilik dünyada öyle bir toplum yoktu. Ama nasıl olsa olmayacak mıydı? Beklerdik. Ve Aybar, "Tanzimat kafası" dediği şeye karşı çıkıyordu. Aslında Tanzimatçılardan tek farkı, nedense bu tür aktarmalara toptan karşı çıkmasıydı. Oysa salt örgüt "model"i aktarmakla sosyalist ilişkiler üretilebilseydi, "Tanzimat kafası"nın ne kusuru olduğu haklı olarak sorulabilirdi.

Her üretim tarzının kendine özgü bir örgütlenme biçimi olması gerektiği olumlamasından iki sonuç çıkıyor:

1) Ya "sosyalist örgüt" sosyalist devrimden, daha doğrusu sosyalist üretim tarzının işlerlik kazanmasından önce kurulamaz;

2) Ya da sosyalist örgüt "model"i ancak sosyalist üretim tarzı kavramından çıkartılabilir.

Aybar birinci sonucu kabul edemezdi. İkinci sonucu da varlıkbilimsel bir nitelik taşımakla, genel tanımlardan mantıksal sonuçlar çıkartmakla eleştirirdi. Ama her üretim tarzının kendine özgü bir örgüt "model"i olduğunu ileri sürmek de varlıkbilimsel bir olumlama değil miydi?

"Örgütlenme biçimi, diyordu Aybar, toplumların üretim tarzına sıkıca bağlıdır. Yanlış adım, kapitalizme özgü bir örgütlenme "model"i ile sosyalizm kurmaya kalkışılmış olmasındaydı. Marksizmde bu soruna teorik açıdan yaklaşılmadığı için hala örgütlenmenin yansız bir iş olduğu sanılmaktadır" (s. 13). Oysa marksizmde örgütlenmenin yansız bir iş olduğu sanılmamaktadır. Yüz yılı aşkın bir süre önce Marx, *Fransa'da İç Savaş*'ta, işçi sınıfının devlet makinesini olduğu gibi almak ve onu kendi hesabına işletmekle yetinemeyeceğini söylüyordu.[2] Ama bunu soyut bir amaca uygunluk ölçütüne dayanarak değil, sınıf savaşımının gereksinmeleri ölçütüne dayanarak söylüyordu. Çünkü örgütlenmenin sınıfsal özünü, örgütlenme biçiminin –merkezci olmak ya da olmamak gibi– teknik kuralları değil, sınıf savaşımının gereksin-meleri belirliyordu. Gereksinmelere uygunluk, aynı zamanda somut bir amaca uygunluk ölçütüydü de.

"Sosyalizmin insancıl amaçlarına uygun bir örgütlenme biçimi bulgulanmalıdır" (s. 67) diyordu Aybar. Amaç-araç uygunluğunu, tıpkı anarşistler gibi, gelecekle ilgili bir tasarıma göre kuruyordu. Oysa marksistlerin bu konudaki düşüncesi biraz daha ayırtılıydı. İsviçre'deki anarşist Jura Federasyonu'nun Kasım 1871'de Sonvillier'de toplanan Kongresinde benimsenen Genelgeyi Engels, örgütlenme biçimini kurulması amaçlanan toplum modelinin değil ama proletaryanın yürütmek zorunda kalacağı sınıf savaşımı gereksinmelerinin belirleyeceğini açıklamaya çalışarak eleştiriyordu.

Gerson Trier'ye şöyle yazıyordu:

"Amaca götüren her araç, devrimci olarak benim için uygundur. Amaç ile araç arasındaki uygunluk, proletaryanın yürütmek zorunda olduğu sınıf savaşımının gereksinmeleri tarafından sağlanır"[3].

Anarşistler amaç-araç uygunluğunu, gelecekle ilgili bir tasarıma göre, marksistlerse sınıf savaşımının gereksinmelerine göre kuruyorlar. Her araç, amaca götürmez. Ancak savaşımının somut gereksinmelerine uygun düşen araçlar amaca götürür.

Bakunin'in Enternasyonali'nin Engels, siyasal savaşım için değil ama "toplumsal tasfiye" dediği "büyük eylem"de hemen eski devlet örgütünün yerini almak üzere örgütlenmeyi amaçladığını söylüyordu.[4] Eski devlet örgütünü izleyecek olan şey de gerçeklikte gelişmiş sınıfsız toplumdan başka bir şey olmayacaktı. Yani Bakunin'e göre Enternasyonal (ya da "örgüt"), gelişmiş sınıfsız toplum modeline göre örgütlenmeliydi.

Anarşist düşünceye göre insanın insanı *sömürmediği* toplum, insanın insanı *yönetmediği* toplumdu. İnsanın insanı yönettiği toplumda, insanın insanı sömürmesi kaçınılmazdı.

Öyleyse gelecekteki toplumu olduğu gibi güncel devrimci partiyi de *yönetim* modeline göre değil *özyönetim* modeline göre örgütlemek gerekiyordu. Çünkü devleti kaldırmaya, yönetim modeline göre kurulan örgütler yetenekli değildi. Merkezcilik, yönetim modelinin örgütlenme ilkesiydi. Merkezci örgütlenmenin yerini, "merkezci-olmayan" örgütlenme, yiğidi lakabıyla anmak gerekirse, federatif örgütlenme almalıydı.

Aslında anarşist federalizm, özyönetim modelinin yabancılaşmış biçiminden başka bir şey değildir.

Oysa marksizm, komünizmin proleter devletle kurulacağını, proleter devletin bittiği yerde gelişmiş sınıfsız toplumun başlayacağını olumluyordu.

Buna karşı her türlü baskı ve sömürünün devletten kaynaklandığını düşünen anarşistler, proleter devletin de burjuvaziyi ve burjuva devleti yeniden üretmekten başka bir şeye yol açmayacağını ileri sürüyorlardı. Çünkü devlet, proleter devlet de olsa, burjuva bir örgüttü. Burjuva devlet gibi proleter devlet de yönetim modeline dayanıyordu. Oysa sosyalist (ya da komünist) devrimin amacı, yönetim modelinden özyönetim modeline geçmekti. Özyönetim modeli ise devletin ortadan kaldırılmasını, "ilga" edilmesini gerektiriyordu.

Öyleyse devrimci örgütler de yönetim modeline değil, özyönetim modeline dayanmalıydı. Parti, sendika, devlet gibi örgütler, yönetim modeline dayanan örgütlerdi. Devrimci proletaryaya, özyönetim modeline göre oluşan yeni tip örgütler gerekiyordu. Bunlar parti, sendika gibi adlar da taşısa, bildiğimiz parti ve sendikalardan kökten farklı örgütler, parti-olmayan "parti"ler ve sendika-olmayan "sendika"lar olacaklardı. Yoksa, proleter ve devrimci gibi adlar da taşısalar, gene burjuva örgütler olmaktan ileri gidemezlerdi. Burjuva ilişkiler ya da yönetim ilişkileri, kaçınılmaz olarak burjuvaziyi ve burjuva örgütleri üreteceklerdi.

Daha ileri gitmeden, burada söz konusu ettiğim iki ana örgütlenme modeli üzerinde duralım.

Toplumsal Yönetim ve Toplumsal Özyönetim

Kafa ve kol emekleri arasındaki (bu emeklerin içeriği nasıl tanımlanırsa tanımlansın) uzlaşmazlık ve özsel farklılıkların varlığı bir toplumsal *yönetim* işlevini öngerektiriyor. Bu işlev, merkezcilik ve disiplini zorunlu kılıyor. Merkezcilik ve disiplin azınlığın çoğunluğa uymasına (ya da boyun eğmesine) yaradığı zaman *demokratik merkezcilik*, çoğunluğun azınlığa uymasına yaradığı zaman *bürokratik merkezcilik* niteliği kazanıyor.

"Demokrasi ile azınlığın çoğunluğa boyun eğmesi özdeş şeyler değildir, diyordu Lenin. Demokrasi, azınlığın çoğunluğa boyun eğmesini kabul eden, tanıyan bir devlettir. Başka bir deyişle demokrası, bir sınıf tarafından bir başka sınıfa, nüfusun bir bölümü tarafından nüfusun bir başka bölümüne karşı sistemli *zor* uygulanmasını sağlamaya yarayan bir örgüttür... Demokrasi bir devlet biçimidir, çeşitli devlet biçimlerinden biridir. Öyleyse her devlet gibi demokrasi de zorun, örgütlenmiş zor olarak, sistemli bir biçimde insanlara uygulanmasıdır."[5]

Devlet biçimi olarak demokrasi ile *yaşama biçimi olarak* demokrasi arasındaki ayrım çizgisini gözden yitirmemek gerekiyor.

Gene Lenin, ilk alıntıdan önce şöyle yazıyordu: "Devletin ortadan kalkmasının, demokrasinin de ortadan kalkması olduğu; devletin sönmesinin, demokrasinin de sönmesi olduğu sık sık unutuluyor.

Böyle bir sav, ilk bakışta çok tuhaf ve anlaşılmaz görünür. Belki de azınlığın çoğunluğa boyun eğmesi ilkesine uyulmadığı bir toplumsal düzenin kurulmasını istediğimizden korkanlar çıkacaktır. Çünkü eninde sonunda demokrasi, bu ilkenin kabulü demek değil midir?

Hayır. Demokrasi ile azınlığın çoğunluğa boyun eğmesi özdeş şeyler değildir... Biz devletin, yani tüm örgütlenmiş ve sistemli zorun, genel olarak insanlar üzerinde uygulanan her türlü zorun ortadan kalkmasını son erek olarak alıyoruz. Biz azınlığın çoğunluğa boyun eğmesi ilkesine uyulmayacağı bir toplumsal düzenin çıkagelmesini beklemiyoruz. Ama biz, sosyalizmi yürekten dileyerek inanıyoruz ki sosyalizm, evrimi içinde komünizme varacak ve sonuç olarak insanlara karşı zora başvurma zorunluluğu, bir insanın bir başka insana, nüfusun bir bölümünün nüfusun öteki bölümüne boyun eğme zorunluluğu büsbütün ortadan kalkacaktır. Çünkü insanlar, *zor* ve *boyun eğme* olmadan, toplum halinde yaşamanın yalın koşullarına uymaya alışacaklardır"[6]

İşte yaşama biçimi olarak demokrasi ve işte konsensusün anayurdu!

İmdi toplumsal yönetim işlevi, sınıflar var oldukça var olacaktır. Bu işlevin yol açtığı toplumsal örgütlenme modeline, günümüzde komünist toplumsal özyönetim işlevinin yol açacağı toplumsal örgütlenme modeline öngelmesi bakımından, gerçeklik-te proleter toplumsal yönetimi de kapsamak üzere, "burjuva örgütlenme modeli" diyebiliriz.[7] Yoksa, toplumsal yönetim işlevine bağlı örgütlenme biçimleri, gerçeklikte yalnızca burjuvaziye özgü bir örgüt "model"inin bürünümleri değildir. Burjuva-kapitalist toplumdaki örgütlenme biçimleri gibi, kapitalizm öncesi sınıflı toplumlardaki örgütlenme biçimleri de, sosyalist (yani sınıflı) toplumlardaki örgütlenme biçimleri de, toplumsal yönetim işlevinin zorunluluğundan ötürü, "yönetim modeli" denebilecek olan bir ana "model"in bürünümlerinden başka bir şey olamazlar.

Buna karşılık, "özyönetim modeli" denebilecek olan ikinci bir ana "model"den söz edilebilir. Özyönetim modeli, gerçeklikte komünist toplumsal özyönetim modelidir. Çünkü sınıflar ancak tam komünizmde ortadan kalkacaktır ve özyönetim de gelişmiş sınıfsız toplumu, öyleyse kol ve kafa emekleri arasındaki organik birliğin ilkel sınıfsız topluma göre sarmalın bir üst halkasında yeniden kurulmasını öngerektirecektir.

Demokratik örgütlenme ile toplumsal özyönetimin karıştırılmaması gerekir. Seçilmiş ve her zaman görevden alınabilir yöneticilerin varlığı anlamına mı geliyor demokratik örgütlenme? Ama bu nitelikteki yöneticilerin varlığı da yönetim işlevinin kalımlılığı anlamına geliyor! Çünkü yöneticilerin kalımsızlığı, yönetim işlevi-nin kalımlılığını öngerektiriyor. Öyleyse demokratik örgütlenme, toplumsal özyönetim anlamına gelmiyor, belli bir yönetim modeli anlamına geliyor. Yönetim modeliyse merkezcilik ve disiplini, aşama sırasını dıştalamak şöyle dursun, tersine onlara dayanıyor.

Özyönetim ile özerk yönetimi de karıştırmamak gerekiyor. Başta anarşistler gelmek üzere bütün küçük-burjuva devrimci ve demokratlar, merkezciliğe karşı federalizmi savunurlarken, gerçeklikte özerk yönetim ile özyönetimi karıştırıyorlardı. Oysa özerk yönetim, yönetim modelinin büründüğü biçimlerden biridir. Merkezin bağlayıcı karar yetkisinin sınırlandırılması, hatta büsbütün ortadan kaldırılması bile, özerk yönetimi gerçekte azınlığın çoğunluğa (ya da çoğunluğun azınlığa) uymak zorunda olduğu bir yönetim biçimi olmaktan çıkaramayacaktır.

Azınlığın çoğunluğa ya da çoğunluğun azınlığa uymasını öngerektiren modelin adıysa yönetim modelinden başka bir şey değildir. Azınlığın çoğunluğa uyma zorunlùluğunun olduğu yerde demokrasi olacaktı ama özyönetim olmayacaktı. Ayrıca azınlığın çoğunluğa uyması, merkez örgütün özerk yerel örgüte göre, bu örgütteki çoğunluk dahil, gerçekten çoğunluğu simgelediği demokratik merkeziyetçilik durumunda, merkezin bağlayıcı karar yetkisini de demokratik bir zorunluluk durumuna getirmeyecek miydi? Örgütün olduğu yerde, eylem birliği adına, özerkliğin bir bölümünden vazgeçmek zorunlu olmayacak mıydı?

Özerklik, eylem birliği alanıyla sınırlı olarak, merkezciliği öngerektiriyordu. Siyasal birlik, siyasal merkezciliğe yol açacaktı. Ama siyasal merkezci örgütlenme içinde ve bu merkezci yönetimle temellendirilerek, yönetsel yerel özerk yönetimler oluşturulabilirdi.

Özerk yönetim, hangi adı taşırsa taşısın, özyönetim değildir. Çünkü yönetim işlevinin bir bürünümü, bir dışavurumudur. Oysa özyönetim, yönetim işlevinin bittiği yerde başlayacaktır.

Yığınların yönetime gerçekten katılmaları da özyönetim anlamına gelmeyecektir. Katılım, katılım olarak, gene yönetim işle-vini, gene kol ve kafa emekleri arasındaki ayrılığı öngerektire-cektir.[8] Bu ayrılık var oldukça da, sınıflar ve devlet, şu ya da bu dönüşmüş biçim ve derecede, varlıklarını sürdüreceklerdir. Bunların varlıklarını sürdürmesi, yönetim işlevinin de, bu işleve bağlı öteki şeylerle birlikte, varlığını şu ya da bu derecede sürdürmesi anlamına gelecektir. Yönetim ve özyönetim işlevleri, birlikte var

olamazlar. Yönetim işlevi varlığını sürdürdükçe, öyleyse gelişmiş sınıfsız toplumun kurulmasına değin, özyönetim işlevinden ve özyönetim modeline bağlı örgütlenme biçimlerinden söz edilemeyecektir. Oysa devlet, sendika, parti gibi örgütler, yönetim işlevine bağlı örgütlerdir. Kendi yönetim alanları içinde, eylem birliği adına, merkezci bir biçimde örgütlenmek zorundadırlar. Yönetim işlevi demek, bir kez daha, merkezcilik demektir. Merkezcilik yoksa, yönetim işlevi de yoktur. Ama bundan, merkezcilik yasaklanırsa, yönetim işlevi de son bulur gibi bir sonuç çıkmaz. Yönetim işlevine bağlı örgütler, tanım gereği, merkezcilik ilkesine göre örgütlenmek zorundadırlar.

Daha önce değinildiği gibi federalizm de, bir yönetim biçimi olarak, gerçeklikte merkezciliği dıştalamaz, içerir. Federe birimler, federal bir merkezle ilişkilerinde, kendi yetki alanlarıyla sınırlı olarak, özerk birimler oluşturacaklardır. Merkezin bu alan içinde bağlayıcı karar alma yetkisi olmayacaktır. Bu alan dar ya da geniş olabilir; ancak bu alan dışında federal merkezin federe birimleri bağlayıcı karar alma yetkisi de olacaktır. Kaldı ki federe birimler kendi içlerinde, kendi yetki alanlarında, bağlayıcı karar alma yetkisine sahip bir merkez organa da yer vermek zorundadırlar; yokşa yönetim işlevlerini göremezler.

26 Mayıs 1918 günü Rusya ulusal ekonomi konseyleri Birinci kongresinde yaptığı konuşmada Lenin, yönetimsel örgütlenme ile özyönetimsel örgütlenme modelleri arasında açık bir ayrım yapar gibi görünüyordu. Şöyle ki devletin siyasal-baskıcı yönünü oluşturan ve "yönetimden başka bir şeyle uğraşmayan... bu yönetim aygıtı(nın), bu eski devlet aygıtı"nın öleceğini ama "örgütlenmiş bir toplumun özsel etkinliğini" simgeleyecek *Yüksek Ulusal Ekonomi Konseyi* tipindeki özyönetim aygıtının (Lenin bu özyönetim sözcüğünü kullanmıyordu) "büyümeye, gelişmeye ve güçlenmeye aday" olduğunu söylüyordu[9].

Devlet, parti, sendika gibi örgütler, kuşkusuz yönetim modeli içinde yer alacaklardır. Bu örgütleri özyönetim modeli için geçerli olabilecek ölçütlerle değerlendirmek, her şeyden önce yöntembilimsel bir yanılgı oluşturacak, böyle bir değerlendirmeden çıkabilecek sonuçlar da bu yanılgının izlerini taşıyacaklardır.

Merkezcilik

"Merkezci örgütlenme biçimi toplumda "buyuran-buyrulan" ilişkileri üreten bir makine olarak doğmuştur. Her makine gibi bu da nerede olursa

olsun aynı biçimde işler, aynı ilişkileri üretir. Burjuva devlet böyle bir makinedir; partiler, şirketler, sendikalar, dernekler, burjuva toplumda hep merkezci örgütlerdir. Oysa böyle bir örgütlenme biçimi, sosyalist üretim tarzına da, sosyalizmin insanları tüm yabancılaşmalardan kurtarmak, gerçekten özgür varlıklar haline getirmek olan asıl amacına da uymaz. Ters düşer... Örneğin kapitalist toplumda örgütlenme biçiminin merkezci, dikeyine hiyerarşik, tepeden inme disiplinli oluşu, bir raslantı değildir. Bunu, Sermayenin merkezleşme ve yoğunlaşma hareketi zorunlu kılmıştır" (s. 14 ve 13-14)[10].

Böyle diyordu Aybar yapıtının *Giriş* bölümünde. Kitabın sonlarında, "dogmacı"lardan birine verdiği yanıtta da şöyle ekliyordu: "Oysa dikeyine hiyerarşik örgütlenme biçimi; tepeden inme disiplin; kalımlı yöneticilik gibi uygulamalar, merkezcilikten kaynaklanmaktadır" (s. 127).

Aybar'a göre, her şeyin başı merkezcilikti. Aybar'ın kendisine dönülmesini, bilimsel yöntemi ile günümüzün sorunlarına, marksizmin insancıl amaçlarını gözden kaçırmadan çözümler aranmasını (S. 108-109) önerdiği Marx istediği kadar merkezci olsun, her kötülük merkezcilikten kaynaklanıyordu. Merkezci, dikeyine hiyerarşik, tepeden inme disiplinli bir örgütlenme biçimi ile; kalımlı yöneticilik ve "aparatçik"ler, yani parti memurları ile ve demokratik merkezcilik denen, ama o örgütlenme biçimi içinde demokratik yanı sözde kalan aldatmaca bir sistemle, geniş emekçi yığınların demokratik itktidarını gerçekleştirmeye kesinlikle olanak yoktu. Demokratik merkezcilik, leninist parti modelinin vazgeçilmez bir öğesiydi ve onunla birlikte tarih sahnesinden silinmeye mahkumdu (s. 98-99).

Gene de Marx, merkezciydi. Yaşamı boyunca merkezci kalmıştı. *Toprağın ulusallaştırılması* (1872) üzerine şöyle yazıyordu: *"Üretim araçlarının ulusal merkezileştirilmesi* –özgür ve eşit üretici topluluklarından oluşan ve toplumsal çalışmayı ortak ve ussal bir plan uyarınca yürüten bir toplumun ulusal temeli olacaktır"[11].

Aynı yıl Marx, 8 Eylül 1872 günlü "Amsterdam Konuşması" nda da şöyle diyordu: "Lahey Kongresi, Genel Konseyin yetkilerini artırmayı ve başlamak üzere olan savaşıma yönelik ve yalıtılma-larının güçsüz düşüreceği bütün eylemleri merkezileştirmeyi uygun ve zorunlu bulmuştur"[12].

Gerçi Aybar, Marx'ın bilimsel öğretisine dönülmesini, koca yapıtının en küçük ayrıntılarına kadar irdelenmesini (s. 108) öneriyordu ama, gene "dogmacı"lardan birine verdiği yanıtta, "Marx filan kitabında şöyle demiş" diyerek davanın kazanılamayacağını, çünkü Marx'ın filan kitabında dediklerinin teorisinin tümüne ters düşmemesi gerektiğini, ters düşüyorsa Marx'ın ters görüşüne değil, gerçeklerin doğruladığı teoriye iltifat edilece-

ğini (s. 162-163) de söylüyordu. Peki, "teorinin tümü"nü, gerçeklerin doğruladığı teoriyi nerede bulacaktık? Aybar "klasik marksizm"de (1848-1870), hatta zaman zaman daha da öncesinde, örneğin "marksizm öncesinden marksizme geçiş dönemi" (1844-1847) yapıtlarında, özellikle *1844 Elyazmaları*'nda buluyordu. Bir başkası da pekala "marksizm-leninizm"de (1915-1950) bulabilirdi.

Aybar yapıtında daha önce bu tür anlaşmazlıkları önlemeye yönelik bir başka ölçüt de veriyor ve "Marx'ta bilim düşüncesi, diyordu, tüm araştırmalara, irdelemelere yön verir. Bilimsel varsayımlar, ancak deneylerce doğrulandıklarında geçerlik kazanır. Marx ve Engels, çalışmalarında bu kurala daima bağlı kalmışlardır. Gerçeklerin doğrulamadığı teoriler terk edilir" (s. 91).

Doğrudur. Anıtsal bir dönüm noktası belirlemek gerekirse Paris Komünü'nden (1871) sonra Marx ve Engels, o zamana değin özsel olarak bağlı kaldıkları işçi hareketi ve devrimci hareket, parti, proletarya diktatorası ve toplumsal bilinç(sınıf bilinci) teorilerini aşarak bırakmışlar ve düşüncelerinin gerçeklerce doğrulanan yönlerini geliştirmeye çalışmışlardı. Ama Aybar, onların bıraktığı teorilere dört elle sarılıyordu. Ekim Devrimi de, tarihsel bağlamı içinde, Lenin'in proleter parti ve sosyalist devrim teorilerini doğrulamıştı. Ama bazı şeylerin kabul edilebilmesi için gerçeklerce doğrulanması da kimilerine yetmiyordu.

Engels, merkezciydi. *Erfurt Program tasarısının eleştirisi*'nde Engels, proletarya ve proleter devrim açısından, devletin örgütlenme biçimi olarak merkezciliği savunuyordu. *Devlet ve İhtilal*'de Lenin, şöyle diyordu: "Engels de, tıpkı Marx gibi, proletarya ve proleter devrim açısından, demokratik merkezciliği, bir ve bölünmez cumhuriyeti savunur. Federatif cumhuriyeti ya bir istisna ve gelişmeye bir engel olarak, ya da monarşiden merkezileştirilmiş cumhuriyete bir geçiş olarak, ama bazı koşullarda bir "ilerleme" olarak düşünür. Ve bu özel koşullar arasında, ulusal soruna ilk planda yer verir... Ama bu demokratik merkeziyetçiliği Engels, hiçbir zaman burjuva ve aralarında anarşistlerin de bulunduğu küçük-burjuva ideologların ona verdikleri bürokratik anlamda anlamaz. Engels bakımından merkeziyetçilik, "komünler" ve bölgelerin devlet birliğini tamamen kendi istekleriyle savunmaları koşuluyla, her tür bürokratizm ve her tür yukardan "buyurma"yı söz götürmez biçimde ortadan kaldıran geniş bir yerel yönetsel özerkliği hiç mi hiç dıştalamaz"[13].

Gene Erfurt Program tasarısının eleştirisi'nde Engels, "Ulusal temsilin bütün yasa ve kararları için... halkın öneri ve veto hakkı"nı da kabul ediyordu. Hem de merkezci cumhuriyetin, İsviçre federalizminden daha

çok yerel özgürlük tanıyabileceğini açıkladıktan hemen sonra.[14] Demek ki veto hakkı merkezciliğe karşı bir önlem değildi Engels'e göre; tersine, en etkili uygulanma olanağını merkezci cumhuriyet içinde bulabilecek bir önlemdi.

Veto hakkı, vetoyu kullananın dışında kalan bir yetki ve yetkeye karşı söz konusudur. Vetonun varlığı, yetki ve yetkeyi kaldırmaz, öngerektirir. Yetki, karar yetkisidir. Bu yetki, veto hakkıyla birlikte de olsa, bir yetkeye tanındığı anda, merkezcilik karşısında bulunuyoruz demektir. Merkezcilik yoksa, veto hakkının anlamı kalmaz. Bir başka deyişle veto hakkı, gerçeklikte merkezciliği ama demokratik merkezciliği, demokratik merkezciliğin bir biçimini öngerektiriyor.

Lenin de bir ortodoks marksist olarak merkezciydi. Üstelik Marx ve Engels'in yapıtlarında örtük kalan "demokratik merkezcilik" ilkesini belirtik duruma getiren ve RSDIP'in 1904 Stockholm Kongresi'nde bu ilkenin parti tüzüğünde ilk kez yer almasını sağlayan oydu.

Devlet ve İhtilal'de Lenin, Bernstein'in merkezcilik anlayışını şöyle eleştiriyordu : "Bernstein özgür onaya dayanan bir merkezcilik olanağını, komünlerin ulus olarak özgürce bir birleşme olanağını, proleter komünlerin burjuva egemenliğini ve burjuva devlet makinesini yıkma ereğiyle gönüllü kaynaşma olanağını tasarlamaya yetenekli değildir. Her hamkafa gibi Bernstein de merkezciliği, ancak tepeden, bürokrasi ve militarizm tarafından dayatılarak ayakta tutulabilen bir şey olarak düşünür... Marx askeri, bürokratik burjuva merkezciliğine karşı bilinçli, demokratik proleter merkezciliğini koymak için, o "ulus birliğini örgütleme" deyimini özellikle kullanır"[15].

Öyleyse karşıtlık demokrasi ile merkezcilik arasında değil ama demokratik merkezcilik ile bürokratik merkezcilik arasında kurulmalıydı.

Komünizmin Çocukluk Hastalığı'nda Lenin, 1917-1920 yıllarında bolşevizmin gerçekleştirdiği "en sert merkezcilik ve demir disip-lini", Rusya'nın bir dizi tarihsel özellikleriyle açıklıyordu.[16] Çünkü demokratik merkezciliğe bağlı disiplin uygulamalarındaki "aşırılıklar", demokratik merkezciliğin doğasından kaynaklanmıyordu.

Örneğin *Komünist Enternasyonal'e Alınma Koşulları*'nın 13. maddesi şöyleydi: "Komünist Enternasyonal'e üye olan partiler, demokratik merkezcilik ilkesine uygun bir yapıya sahip olmalıdırlar. İç savaşın kızıştığı şu dönemde komünist parti, görevini ancak elden geldiği kadar merkezci biçimde örgütlenmişse, partide asker disiplinine yakın sımsıkı bir disiplin varsa, parti merkezi geniş yetkilerle donanmış, parti üyelerinin genel gü-

venini kazanmış güçlü, otoriter bir organ ise, ancak o zaman yerine getirebilecektir"[17]. Asker disiplini demokratik merkezciliğin özniteliği değil ama ilineksel niteliklerinden biriydi. Demokratik merkezciliğin özniteliği yalnızca disiplin, ama koşullara göre aşırı ve olağan biçimlere bürünebilen "askersel" olabildiği gibi "sivil" de olabilen bir disiplindi. Nitekim aynı belgenin 17. maddesinde de, "en çetin bir iç savaş koşulları içinde etkinlik gsöteren Komünist Enternasyonal'in, II. Enternasyonal'den çok daha merkezci bir biçimde örgütlenmesi" gerektiği belirtiliyordu[18].

Aslında merkezciliğin izlerine ilkel sınıfsız toplumda bile rastlayabiliyorduk. Örneğin Aşiret Konseyi, gensin istencine karşı olarak bile, gensin barış zamanındaki başkanını, saşemi görevden alabiliyordu[19]. Buna göre bir tür merkezciliğin, devlet yokken de var olduğu, yani yalnız toplumsal yönetim modeliyle değil, ilkel toplumsal özyönetim modeliyle de bağdaşabildiği söylenemez miydi?

Aşiret Konseyi saşemi görevden alabiliyordu, çünkü genslerin saşem ve askeri şefleri Aşiret Konseyi üyeleriydiler. "Gens ise, bütün bir toplumsal sistem birimi, örgütlenmiş amerikan yerlileri toplumunun temeliydi. ... Gensin bütün üyeleri, karşılıklı özgürlüklerini korumakla yükümlü, kişisel haklarda eşit, özgür insanlardı. Ne saşemler, ne de askeri şefler herhangi bir üstünlük savında bulunabiliyorlardı. Hepsi birden, kan bağlarıyla birleşmiş kardeşçe bir topluluk oluşturuyorlardı[20].

Gens örgütlenmesi ya da gentilice örgütlenme, elbette bürokratik bir örgütlenme değildi, ama gene de merkezciliğin bir öğesi vardı: Aşiret konseyinin yukardan geri alma yetkisi.

Gentilice örgütlenmede gens, kabile, aşiret ve aşiretler konfederasyonu Konseylerinin kararları hep oybirliği ile alınıyordu. Böyle olduğu halde gens saşemleri, üyesi oldukları Aşiret Konseyi tarafından görevden alınabiliyor ve gensin istencine karşı da olsa alınabiliyordu. Burada kimilerine belki pek de o kadar "demok-ratik" gibi görünmeyecek bir merkezcilik, ayrıca konsensus ilkesiyle de bağdaşan bir merkezcilik öğesi yok muydu?

Yetke düşmanlarının ("anti-otoriterler"in") merkezci-olmayan örgütlenme düşüncesi, en büyük dayanağını Paris Komünü'nde buluyordu. Ama Komün merkezciliğin, dahası demokratik merkezciliğin bir yadsınması mıydı?

Paris Komünü demek, her şeyden önce Federeler demekti. Marx'ın anıtsal övgüsü, bundan ötürü federatif örgütlenme için ve bu anlamda "merkezci-olmayan" örgütlenme için de bir övgü müydü?

Komüncülerin yapıtında Marx, federatif örgütlenmeyi övmüyordu. Marx'ın övdüğü şey, kuşkusuz başka şeyler arasında, gerçeklikte bu adı anmaksızın, demokratik merkezciliğin ta kendisiydi.

Komün'ün bürokrasiye karşı yönelttiği önlemler, aslında demokratik merkezciliği temellendiren önlemlerdi. Bürokratik merkezciliğe karşı olmak, genel olarak merkezciliğe karşı olmak anlamına gelmiyordu; çünkü merkezcilik, merkezcilik olarak, bürokratik merkezciliğe indirgenemezdi. Ve Marx, merkezciydi: Demokratik merkezci.

Öyleyse Paris Komünü'nden de esinlenecek bir örgütlenme "model"i, gerçekten marksist bir nitelik taşıyacaksa, merkezciliği yadsıyamazdı.

Komün'ün "merkezsizleştirilmesi" denilen şey, bürokratik merkezciliğin demokratik merkezciliğe dönüştürülme girişiminden başka bir şey değildi.

"Merkezcilik, diyordu Lenin, eski devlet makinesiyle olduğu gibi, yenisiyle de olanaklıdır. Eğer işçiler, kendi silahlı güçlerini özgürce birleştirirlerse, merkezcilik olacaktır bu. Ama bu merkezcilik, merkezi devlet aygıtının, sürekli ordunun, polisin, bürokrasinin "tamamen yıkılması"na dayanacaktır"[21].

Peki, merkezcilik bir "model" olabilir mi? Hayır, bir ilke ya da bir yöntemdir merkezcilik; örgütsel birimler arasındaki ilişkileri düzenleyen (ya da örgütleyen) bir ilke. Model olsaydı, birimler arasındaki ilişkilerle birimlerin içsel ilişkilerinin düzenlenmesinde bir özdeşlik olması gerekirdi. Oysa gördük, merkezci olmayan örgütlenme biçimlerinde de birimlerin içsel ilişkileri merkezcilik ilkesine göre düzenlenebiliyor. Anarşik bir nitelik taşımasına rağmen kapitalist üretim birimleri içinde en sert bir düzenceyi (disiplini) öngerektiren kapitalist toplumsal üretimi bir yana bırakalım. Federatif örgütlenmede federe birimler arasında hiyerarşi yok, bağlaşma var. Federal merkezin kararı federe örgütlerden herhangi biri tarafından veto edilebilir ve bu durumda o karar söz konusu örgütü bağlamaz.[22] (Burada veto hakkının salt federatif ya da "merkezci olmayan" örgütlenme biçimlerine özgü demokratik bir tılsım olmadığını bir kez daha anımsayalım. I. Enternasyonal'de ilke sorunları üzerindeki Konferans kararları, federasyonlarca kabul edilmedikleri sürece, bağlayıcı değildi. Ama aynı nitelikteki Kongre kararları bağlayıcı bir nitelik taşıyordu. Konferans kararları konusunda, örgütün alt kademelerine bir tür veto hakkı tanınıyordu. I. Enternasyonal'in bu geleneği, leninist partilerce de benimsendi. Bu örneklerde veto hakkı, merkezciliği kaldırmaya değil ama onu demokratik merkezcilik olarak pekiştirmeye yöneliyordu.) Ama veto kararı, federe örgüt içinde nasıl alınacak? Azınlığın çoğunluğa boyun eğmesi kabul edilmeyecek mi? Ayrıca demokratik örgütlenme, azınlığın çoğunluğa boyun eğmesini *kabul eden* bir örgütlenme değil mi? O zaman bir düzence, bir "merkezcilik" söz konusu olmayacak mı? Federe birim içinde, hiç değilse her karar için, bağ-

layıcı bir yetke oluşmayacak mı? Bir karar alınması, bir istenç birliği oluşturulması gereken her örgütte (örgüt olmadıkça yığınlar ortak istençten yoksundur) demokratik ya da bürokratik bir merkezciliğin kaçınılmaz olduğu, "yönetim modeli"nin bir bürünümü olan her örgütün kendine özgü bir merkezciliği öngerektirdiği söylenemez mi? Buna göre *merkezcilik, bir örgütün optimum etki ve etkinliğini sağlayan bir ilke* olarak tanımlanamaz mı?

Bürokrasi

Aybar'a göre bürokrasiyi de merkezci burjuva örgüt "model"i üretiyordu. Şöyle: "Merkezci burjuva örgüt "model"i, yönetimle görevli bir ara tabaka yaratır. Örgütle, yani "makine" ile, yani tüzel kişi ile özdeşleşen bu sosyal grup bürokrasidir. Aslında merkezci, hiyerarşik, kışla disiplinli burjuva örgüt, bürokrasi üreten bir makinedir... Bu "makine" ve ürettiği bürokrasi, kuşkusuz başka bir oligarşinin, örneğin "işçi sınıfının öncüsü olmak iddiasıyla", iktidarı ele geçirmiş olan bir oligarşinin de çıkarlarına hizmet edebilir" (s. 48).

Sınıflar ve devlet var oldukça, "yönetimle görevli bir ara tabaka" da olacaktır. Bu, burjuvaziden önce de böyleydi, sonra da böyle olacaktır. Peki bu "ara tabaka" her zaman bir bürokrasi mi oluşturacak? Yönetici ile bürokratı özdeşleştirme eğilimindeydi Aybar. Sovyetler Birliğinde "iktidarı elinde tutan Partinin yüksek yöneticileridir. Yani bir takım bürokrat" (s. 55) diyordu. "Merkezci örgütlenme biçimi, makinenin (burada Parti-K.S.) içine aldığı işçilerin hemen bürokratlaşmasına neden olmaktadır" (s. 57) diyordu. Bir başka yerde de "yüksek bürokratlar"ı şöyle sıralıyordu: "Başta parti yöneticileri olmak üzere devlet, ordu, polis kadrolarını oluşturan ve genel anlamda memur statüsünde olan kişilerle teknokratlar, bilim adamları, sanatçılar ve sporcular, emekçi yığınla-rınkinden çok farklı bir yaşantıya sahiptirler. Bunların gelir dilimleri işçilerin, köylülerinkiyle kıyaslanamayacak bir düzeydedir. Ayrıca bu gibiler bir takım ayrıcalıklardan da yararlanmaktadırlar: konut bakımından, tüketim malları bakımından, boş zamanları değerlendirme bakımından, emekçi yığınlarına kapalı, bir çeşit özel yaşam alanları vardır bu yüksek bürokratların. Egemen bir sınıfın belli başlı yetki ve ayrıcalıklarını tekellerinde tutan bu yüksek bürokratların, politik gücü de tekellerinde bulundurmaları, bunların baskınlığını katmerli hale getirmektedir" (s. 76-77) "Bu yöneticiler, üretim araçlarının kuşkusuz mülkiyetine sahip değillerdir. Ama buyurma yetkisi tekellerindedir: Çalışma koşullarını onlar saptar; ücretleri onlar saptar; yatırım hedeflerini, tercihleri onlar saptar. Yani yöneticiler, bir egemen sınıfın belli başlı yetkilerine sahiptirler" (s. 76).

Yöneticilerin eski iyi günleri! Peki ama bürokrat nedir, nasıl tanımlanabilir? Bürokrat, denetim ve gözetim işlerinin tekelini elinde tutan ayrıcalıklı memur ya da görevli demektir. Bunların tümü bürokrasiyi oluşturur ve bu bürokrasinin denetim ve gözetimindeki aygıta bürokratik aygıt denir.

Her kamu görevlisi bürokrat değildir. Kamu görevleri denetim ve gözetim tekeline sahip ayrıcalıklı bir kastın eline geçerse, kamu görevlisi işte o zaman bürokrata dönüşür. Bunun için kamu görevinin siyasal bir nitelik kazanması ve bunu koruyup sürdürmesi gerekir. Yönetim modeli kafa ve kol emekleri arasındaki ayrılığa bağlanabilir ama bürokrasi bu ayrılığa bağlanamaz. Yönetim işlevi bürokrasinin döl yatağı ya da fideliğidir ama bürokratizm yönetim işleviyle bağlılaşık değildir. Kamu görevi siyasal niteliğini yitirince, yönetim işlevinin varlığını sürdürmesine karşın, bürokrasi olanaksızlaşacaktır. Gerçi kamu görevi siyasal niteliğini yitirmeden, yani siyasal-olmayan "devlet" güncelleşmeden çok önce de, her geçek "halk" devriminden sonra, bürokrasinin kökünü kazıyacak önlemler alınabilir. Ama kamu görevi siyasal bir nitelik taşıdıkça, bir başka deyişle siyasal devlet varoldukça, bürokrasi her zaman olanaklıdır. Siyasal-olmayan "devlet" güncelleşene değin, sosyalist toplumlarda da olanaklıdır. Sosyalist toplumlarda bürokrasinin varlığı bu toplumların sosyalist olmadığını göstermez; anti-bürok-ratik önlemlerin yeterli olmadığını ya da iyi uygulanmadığını gösterir ve bu da sosyalizmin açılıp serpilmesini engelleyebilecek büyük ve tehlikeli bir kusurdur.

Bir bürokratik aygıtın yıkılması, tüm bürokrasinin yıkılması anlamına gelmez. Ama ona yol açar: "Memurculuğu birdenbire, her yerde ve büsbütün ortadan kaldırmak söz konusu edilemez, diyordu Lenin. Bu bir ütopyadır. Ama gitgide tüm memurculuğun ortadan kalkmasını sağlayacak yeni bir yönetimin vakit geçirmeksizin kurulmasına başlamak için eski yönetim makinesini hemen *parçalamak* bir ütopya *değil*. Komün deneyiminin ta kendisi, devrimci proletaryanın geciktirilmez, ivedi görevinin ta kendisidir"[23]. Bu yeni yönetim makinesinin "işçi ve görevlilerinin bürokrat durumuna gelmelerini engellemek için, Marx ve Engels tarafından enine boyuna incelenmiş olan önlemler hemen alınacaktır: 1) Her işe seçimle gelme ama her an görevden geri alınabilme; 2) İşçinin aldığından yüksek olmayan bir ücret; 3) Herkesin denetim ve gözetim işlerini yapabilmesi, yani *herkesin* bir zaman için "bürokrat" durumuna gelmesi ve bu yüzden *kimsenin* "bürokrat" olamaması için gerekli önlemlerin hemen alınması"[24].

Buna göre eski yönetim makinesini parçalamak, Komün tarafından alınan ve bürokrasiyi hemen yok etmesi olanaksız önlemleri almak anlamına geliyor: Seçilebilirlik, geri alınabilirlik, işçi ücreti ve emredici vekalet.

Merkezciliği demokrasinin karşıt olarak alınca, Aybar'ın her türlü yönetim aygıtını bürokrasi olarak görmesi kaçınılmaz bir yazgı oluyordu. Oysa demokrasinin karşısına bürokratizmi koysaydı, demokratik merkezcilik ile bürokratik merkezcilik arasındaki köklü ayrımı gözden yitirmezdi. Seçilenlerin her an görevden geri alınabilmesi, demokratik bir önlemdi. Bürokrasiye karşı öngörülen başlıca önlemlerden de biriydi. Çünkü demokrasi ile anti-bürokratizm arasında sıkı bir ilişki vardı. Örneğin demokratik merkezcilik, her şeyden önce bürokratik olmayan merkezcilikti. Ama demokrat (ve anarşist) küçük burjuvazi, merkezciliği bürokratik merkezcilikle özdeşleştirmek eğilimindeydi. Genel olarak merkezciliğe karşı çıkarken, bürokratizme karşı çıktığını düşünüyordu. Bürokratik olmayan merkezcilik, demokratik merkezcilik, onun için dört köşeli daire gibi bir şeydi. Çünkü merkezcilik demek, bürokratizm demekti.

Yönetim aygıtını bürokratik aygıt ile karıştırmamak gerekiyor. Her yönetim aygıtı, bürokratik bir aygıt oluşturmuyor. Bürokrasi, biçimsel demokrasinin, devlet biçimi olarak demokrasinin asalak urudur. Yönetimsel kırtasiyecilik, bürokrasinin görünüş biçimi olmasına karşın, bürokrasiyle özdeş bir felaket değildir. Devlet biçimi olarak demokrasi, devlet yönetimine katılmadaki bireysel hak eşitliği anlamına geliyor. Yönetim aygıtı, bu biçimsel eşitliğin gerçekleşmesine yarıyorsa, kırtasiyeci de olsa, bürokratik bir aygıt oluşturmaz. Ama bu eşitliğin anlamlı bir ölçüde engellenmesine yol açıyorsa, bürokratik bir aygıt oluşturur. Sömürünün yürürlükte olduğu toplumlarda yönetim aygıtı, sömürülen yığınların karşısına genellikle bürokrasi olarak çıkıyor. Yönetimi bürokrasi ile özdeşleştirme eğilimine de her halde bu durum yol açıyor. Ancak bu toplumlardaki egemen sınıf ya da daha doğrusu egemen sınıflar koalisyonunun hegemonik çevreleri karşısında yönetim aygıtı, bürokrasiyi simgelemiyor. Ama egemen blokun hegemonik çevreleri dışında kalan üyeleri için de devlet yönetimine eşit haklarla katılma olanağı sağlayan bir aygıt olmaktan çıkarak bireysel hak eşitliğini bozan bir aygıt durumuna gelebiliyor, onlar için de demokrasiyi şu ya da bu ölçüde kısıplayıp sakatlayan bürokratik bir aygıt durumuna dönüşebiliyor.

Öyleyse bürokrasi demokrasiyi, sınıfsal demokrasiyi, biçimsel eşitliği kısıtlayan ya da şu veya bu derecede ortadan kaldıran aygıt demektir. Bu aygıtın simgelediği bürokratizm, demokrasinin karşıtıdır.

"Devrimin ilk hedefi, diyordu Aybar, bürokratik ve militarist makinelerdir. (Zaten s. 50'de Marx da "burjuva devlet yok edilmelidir" derken, bürokratik ve militarist "makine"lerin ortadan kaldırılması gerektiğine işaret ediyordu) Şu halde sosyalist devrimi amaçlayan işçi hareketinin önce-

likle burjuva örgütlenme "'model" ini yadsıması gerekir. Merkezcilik, dikine hiyerarşi, tepeden inme disiplin, kalıcı yöneticilik, emekçi yığınları vesayet altına alan dışardan "öncülük", burjuva toplumun gereksinmelerine yanıt olan ilkelerdir. Bunların sosyalizmde yeri yoktur" (s. 51).

"Sosyalist devrimi amaçlayan işçi hareketi"ni, "emekçi yığınları vesayet altına alan dışardan öncülük"ü (yalnızca Aybar'ın işçi hareketi ile sosyalist ya da komünist hareketi özdeşleştirdiğini, dolayısıyla işçi sınıfının "teorik" sınıf bilincine *kendiliğinden* erişebile-ceğini, işçi sınıfına ancak kendi içinde daha önce bilinçlenen bir kesimin "öncülük" edebileceğini... düşünüp olumladığını belirterek) bir yana bırakalım[25]". Kalıcı yöneticilik" üzerinde duralım.

Aybar yönetici ile, özellikle kalımlı yönetici ile bürokratı bir tutuyordu. Gerçi her bürokrat bir yönetici, bir kalımlı yöneticidir. Ancak her kalımlı yönetici bürokrat olmayabilir.

Sömürü ilişkilerinin yeniden üretimine ilişkin bir ayrıcalık olmadığı, kamusal görevin siyasal (sınıfsal) görev durumuna dönüşmesine bağlı olmadığı zaman, kalımlılık bir bürokratizm belirtisi sayılamaz.

Evet, bürokrasinin "eşkali"ni değişmez görevler ve kalımlılık oluşturuyor. Ama kalımlılığa son vererek bürokrasi ortadan kaldırılabilir mi? Kalımlılığın kaldırılması, kamu görevinin siyasal bir nitelik taşımasını engelleyebilir mi?

Fransa'da İç Savaş'ın Birinci Yazma Denemesi'nde Marx, bürokrasiyi "askeri, yönetimsel, siyasal tüm kamu görevlerinin, yetişmiş bir kastın gizli öznitelikleri durumuna gelmesi" olarak tanımlıyordu.[26] Bürokrasi, kuşkusuz kalımlılığı öngerektiriyordu. Ancak kalımlılığa son vererek bürokrasiyi ortadan kaldırma düşüncesi, şuna benziyor: Arz talebe eşit olursa, fiyat da değere eşit olur. Değer yasasının özünü de fiyat-değer eşitliği oluşturur. Ama fiyatı değere eşit olarak "saptamak"la, arz ve talep eşitlenemez. Bunun gibi, kalımlılığa son vererek de bürokrasi ortadan kaldırılamaz. Kalımlılık bürokrasinin görüntüsüdür, nedeni değil. Hatta kafa ve kol emekleri arasındaki ayrılık da bürokrasinin nedeni değildir. Bürokrasinin nedeni, yineleyelim, kamu görevinin siyasal bir nitelik kazanmasıdır. Kafa ve kol emekleri arasındaki ayrılık bürokrasinin nedeni değil, gerekli koşuludur.

"Bürokrasinin özdeşleştiği devlet, herhangi bir devlet değildir, burjuva devlettir, diyordu Aybar... Marx'ın olumsuz niteliklerini sıraladığı bürokrasi böyle bir devlet "makine"si içinde yetişmiştir. Marx burjuva devlet yok edilmelidir derken, bürokratik ve militarist "makine"lerin ortadan kaldırılması gerektiğine işaret eder" (s. 50).

Bürokrasinin burjuva devletle özdeşleşmesi: Aybar'ın sosya-lizm anlayışı bunu öngerektiriyor. Oysa burjuva devletin, bürokrasisiz dönemleri de olmuştur. "*Karl Marx'ın Fransa'da İç Savaş*'ına Giriş"inde Engels, dönemin ABD'si için şöyle yazıyordu: "Bu ülkede... Kızılderililerin gözetimine atanmış bir avuç asker bir yana bırakılırsa ne sürekli ordu vardır, ne de değişmez görevler ve emeklilik hakkıyla birlikte bürokrasi."[27] Gene de bir burjuva devlet erkliği ve onu ele geçirmek ve topluma karşı kullanmak üzere nöbetleşen iki büyük vurguncu politikacılar çetesi vardı; halktan son derece kopuk ve güçlü bir klan oluşturan iki politikacılar çetesi. Ancak bunlar içinde değişmez görevlere vb. sahip ayrıcalıklı bir kast oluşturan bir bürokratlar katmanı yoktu.

Daha sonraki dönemler için gündeme girecek olan gerçek "halk" devrimi kategorisi, başka şeyler yanında, bürokratik ve militer aygıtsız bir burjuva devlet tasarımına da yer verecekti.

RK (b) P VIII. Kongresinde (Mart 1919) Lenin, "bürokratizmi sonuna değin, tam utkuya değin yenmek, ancak tüm halk ülke yönetimine katıldığı zaman olanaklıdır" diyecekti.[28] Lenin'in bu düşüncesi yalnız Sovyet Devleti için değil ama burjuva devlet için de geçerliydi. Yönetime katılmadan söz eden Lenin, "yönetim modeli" çerçevesinde bir "tam utku" düşünüyordu. Yönetim ve bürokrasiyi özdeşleştirmiyordu.

Peki sosyalizm, bürokratizmin yıkılması olanağını nasıl güvence altına alabilecekti? Şöyle yazıyordu Lenin:

"Sosyalizm, işgününü kısaltarak, *yığınları* yeni bir yaşama yükselterek, halkın *büyük bölümünü, istisnasız herkese* "kamu görevi" yapmasını sağlayan koşullara kavuşturacaktır. Bürokratizmin yıkılması olanağını güvence altına alan şey, işte budur. Ve genel olarak tüm devletin büsbütün sönmesine yol açacak olan şey de işte budur"[29].

Demek ki Lenin'e göre de sosyalist devrim, burjuva devlet aygıtını yıkarak, bürokratizmi otomatik bir biçimde yok edemeye-cektir. Ayrıca herkesin "kamu görevi" yapabilmesini sağlayan koşulların oluşması da gerekecektir. Bu koşullar oluşmadıkça ve bürokrasiye karşı etkili bir savaşım verilmedikçe, bürokrasinin olsa olsa sınıfsal niteliği değişmiş olacaktır. Ayrıklamasız herkes kamu görevi yapabilecek bir duruma gelmedikçe, ki bu durumun gerçekleşmesi siyasal -olmayan "devlet"in güncelleşmesine öngelecek-tir, bu durumda olanlar ister istemez edimsel bir ayrıcalık sahibi olacaklardır. Kaldı ki herkes kamu görevi yapma yetenek ve olanağına sahip olsa bile, gene de herkes yöneticilik yapamayabilecektir. Yönetim işlevi var oldukça, bunların en yeteneklileri, herkesin özgür onayıyla, sürekli olarak yönetici görevlere getirilebileceklerdir. Ayrıca bürokrasiye karşı savaşım,

bu dönemde de bir an bile gevşetilmemelidir. Yoksa bu "en yetenekli" kişiler, *toplum içinde* yeni bir işbölümü kolu oluştururlar. Böylece yerine getirmek için seçildikleri işlevlerden ayrı, onların tersine çıkarlara sahip olur ve bu işlevlerden ayrılırlar ve..." 27 Ekim 1890'da Conrad Schmidt'e yazdığı mektupta Engels, "devlet denilen şey doğar"[30] diye ekliyordu, biz burada "bürokrasi denilen şey yeniden doğar" diye yazabiliriz. Önemli olan, bu "en yetenekli" kamu görevlilerinin "toplumun efendisi" durumuna dönüşmelerini engelleyecek önlemlerin alınabilmesidir. Yönetim işlevi oldukça yöneticiler de olacak ve siyasal-olmayan "devlet"in güncelleşmesine değin bu, bürokratik ilişkileri her gün yeniden doğurabilecek bir döl yatağı oluşturacaktır. Devlet siyasal devlet olmaktan ne denli çıkarsa, kamu görevlileri de bürokrat potansiyellerinden o denli arınabileceklerdir. Kol ve kafa emekleri arasındaki ayrılığın, dönüşmüş biçimler altında da olsa sürmesi, devlet siyasal niteliğini koruduğu ölçüde, kamu görevine de bir ölçüde siyasal bir nitelik, öyleyse hiç değilse kimi kamu görevlilerine edimsel bir ayrıcalık kazandıracak, her halde artık sözcüğün tam anlamıyla bürokrasi olmayan bir "bürokrasi"nin (yukarda "bürokrasi denilen şey *yeniden doğar*" diye yazabilmemin nedeni bu) "sönme" sürecinin sürmesine yol açacaktır. Kesin gibi görünen, siyasal devletin siyasal-olmayan "devlet"e dönüşeceği uğrakta, yani "tüm devlet"in büsbütün sönmesinden önce, bu "bürokrasi"nin de nesnel varlık nedenini yitirecek ve büsbütün sönecek olmasıdır.

Toparlarsak, bürokrasi üreten şey merkezci burjuva örgüt "model"i değildir. Doğanın boşluktan hoşlanmaması sonucu, bürokrasi gerçek eşitlik eksikliğini doldurur. Bürokrasinin doldurduğu boşluk, herkesin eşit derecede yönetme yeteneksizliğidir.

"Lenin'in görüşleri, diyordu Aybar, bürokratlaşma olgularını açıklamaya yetmemiştir" (s. 60). Lenin'in görüşleri, Aybar'ın bu olumlamasının yer aldığı paragrafında saydıklarından (küçük üretimin yaygınlığı, tarımla sanayi arasında bağlantı bulunmaması, yığınların cehaleti ve yoksulluğu, iç savaş yıllarının dayattığı yönetim biçimleri) ibaret değildi. Aybar'ın *Ayni Vergi* broşüründen alıntıladığı metinde[31] Lenin, güncellik taşıyan nedenler üzerinde duruyordu. Gerçi Lenin'in bürokrasi konusundaki görüşleri, burada sıralanan güncel nedenlerde de içkindi ama yeterince belirtik değildi. Oysa örneğin *Devlet ve İhtilal*'de Lenin, bürokratlaşmayı belirtik bir biçimde gerçek eşitlik eksikliğine bağlıyor ve herkesin "bürokrat" olacağı zaman kimsenin "bürokrat" olamayacağını belirtiyordu.[32] Ama hemen ardından kimsenin bürokrat olmamasını sağlamak için öngördüğü önlemler, gerçek eşitliği gerçekleştirmekten uzaktı. Bu önlemleri Lenin, Komün deneyimini genelleştirmeye çalışan Engels'in *Fransa'da İç Savaş* için yazdığı *Giriş*'ten (1891) alıntılıyordu.

Bürokrasiye karşı öngörülen önlemlerin gerçek eşitliği gerçekleştirmeye yetmeyeceği anlaşılmış, ancak bürokrasiye yol açan eksikliğin gerçek eşitsizlik olduğu da anlaşılmıştır. Bu arada gerçek eşitlik gerçekleşene değin bürokrasiye karşı öngörülebilecek önlemler listesine, Engels'in yazdıklarından çok bir şey de eklenebilmiş değildir. Bürokrasiye yol açacağı gerekçesiyle merkezciliğin sosyalizmden dıştalanmak istenmesi, gerçek eşitsizliğin sosya-lizmde de sürecek olan varlığının gözardı edilmesinden kaynak-lanan bir yanılsamadır.

Şöyle diyordu Aybar: "Benimsenen burjuva örgütlenme biçimi, kendi mantığı içinde en son noktaya kadar geliştirilerek, asıl amaç olan sosyalist hümanizma, marksist hümanizma unutulmuş; sosyalizm bürokratik sapma içine düşmüştür" (s. 69).

Aybar'ın sosyalist hümanizma, marksist hümanizma dediği şeyi "gelişmiş sınıfsız toplum" olarak anlasaydık, "asıl amaç" üzerinde birleşirdik. Ama asıl sorun bu değil. Kendi mantığı içinde en son noktaya kadar geliştirilen her şey saçmaya dönüşür. Sovyetler Birliği ve öteki ülkelerde benimsenen örgütlenme biçimi, Aybar'ın dediği gibi kendi mantığı içinde en son noktaya kadar geliştirilmiş idiyse, bürokratik sapma içine düşmek için benimsenen "model"in burjuva örgütlenme biçimi olması gerekmezdi: "proleter" örgütlenme biçimi de "saçma"ya dönüşür, bürokratik sapma içine düşülürdü. Çünkü benimsenen örgütlenme biçimi fetişleştirilmiş olurdu. Yani ortada bir bürokratik sapma olgusunun bulunması, başlangıçta burjuva bir örgütlenme "model"inin benimsenmesini öngerektirmezdi. Oysa Aybar'ın akılyürütmesi buna dayanıyordu; eğer sosyalizm bunalıma girmişse, eğer bürokratik sapma içinde yozlaşmışsa, bunun nedeni leninist burjuva merkezci örgütlenme "model"iydi; bu örgütlenmenin burjuva niteliğini, bu sonuç açıkça tanıtlıyordu. Oysa "proleter" örgütlenme modeli de, her ne demekse, kendi başına insanları yanlışlığa karşı güvence altına alamazdı. İnsanlar, hangi örgütlenme biçimi içinde olursa olsun, yanlışlık yapabilirlerdi. Yanlış teori olabileceği gibi, yanlış pratik de olabilirdi. "Bürokratik sapma" kanıtlamasıyla Aybar, örgütlenme biçimini bir kez daha fetişleştiriyordu.

Her üretim tarzının kendine özgü bir örgütlenme biçimi olması bir şey, ama "hukuksal ve siyasal üstyapılarla eklemli, sosyalist toplumun gereksinmelerine yanıt veren, sosyalist toplumun ideolojisi ve yeni üretim ilişkileriyle uyumlu bir örgütlenme" (s. 69) bir başka şeydi.

Sevgili Aybar bu ikisini karıştırıyordu.

Aybar'a göre "leninist örgüt "model"inin, sosyalist örgütlenme biçimi ile bir ilişki yoktur. Sosyalist örgütlenmenin amacı, işçi sınıfının, emekçi yığınların aşağıdan yakarı devrimci hareketini, sosyalist ilkelerle uyumlu biçimde yola sokmaktır. İşçi sınıfı, politik bilincini de, öncülerini de, savaşımı ile kendi yaratır. Leninist parti "model"i ise, bir bakıma işçi sınıfına duyulan güvensizliğin örgüt biçimidir; dışardan dayatılan "öncü"ler; dışardan getirilen "bilinç"; işçi sınıfı adına devrimi hazırlayacak, yaptıracak ve yönetecek bir dış kurmaylar heyeti ve aynı zamanda bir öncü müfreze..." (s. 101). Çünkü "Lenin partisini, işçi sınıfının merkezci bir örgütü olarak değil, işçi sınıfı adına hareket eden profesyonel devrimcilerin merkezci örgütü olarak kurdu. Böylece sınıf olarak işçiler ve köylü yığını, ilkede ve fiilen partinin dışında bırakıldı. Parti "öncü"lerden kurulu bir "öncü" partiydi. Lenin yeni partinin bu karakterde bir kuruluş olduğunu, işin başlangıcında açıkça belirtir. *Ne Yapmalı?* da siyasal örgütün, mesleği devrim yapmak olan kişilerden oluşacağını; bunlar arasında işçi-aydın ayrımı kesinlikle gözetilme-yeceğini; bu örgütün yaygın değil ama son derece gizli olacağını yazar. Lenin *Bir adım ileri, iki adım geri*'de şöyle yazar: *"İşçi sınıfının öncüsü olan Parti'nin tüm sınıfla karıştırılmasına gerçekten izin verilmez"* 1903'lerde işçi-aydın ayrımı yapılmayacağını ilan etmek ve profesyonel devrimcilerin sosyalist teoriyi bilen ve denenmiş, güvenilir kişilerden oluşacağını söylemek, fiilen sadece aydınlardan oluşan bir "öncü" kadroyu önermekten başka bir anlam taşımazdı. Nitekim öyle oldu. 1917'de iktidarı alan Bolşevik parti Merkez komitesinde, yanlış anımsamıyorsam sadece bir tek işçi vardı. O da profesyonel devrimci olduğundan, artık işçi olmaktan çıkmıştı" (s. 83-84).

Bu uzun alıntıdan sonra, daha önce başka yerlerde söylenen şeyleri[33] uzun uzadıya yinelememeye özen gösterecek, salt zorunlu olanla yetinmeye çalışacağım.

"İşin başlangıcında", daha II. Kongrede (1903) şöyle diyordu Lenin: "Parti örgütlerinin yalnızca profesyonel devrimcilerden oluşması gerektiği düşünülmemelidir. Aşırı ölçüde sınırlı ve gizli örgütlerden gayet geniş, özgür, *lose Organisationen*'lere kadar her türden, dereceden ve cepheden örgütlere gereksinmemiz var"[34].

İşin başlangıcından beri "leninist parti" üyeleri, salt profesyonel devrimcilerden oluşmuyordu. Parti örgütlerinden birinde çalışmak, ille de profesyonel devrimci olmak anlamına gelmiyordu. Parti, gizlilik koşullarında da olsa, salt gizli örgütlerden oluşmuyordu. "Devrimciler örgütleri" gizli olabilirlerdi ama Parti örgütünün kendisi (yani "Örgüt-parti"), salt profes-

yonel devrimciler örgütlerinden oluşmuyor, çok değişik nitelikteki parti örgütleri toplamından oluşuyordu.

"Bir ordu için savaş zamanı neyse, diyordu Lenin, sosyal demokrasi içinde devrimci bir dönem odur" (1905). Lenin'in bu tümcesi, aslında onun tüm parti teorisinin temel ilkesini veriyordu. Lenin'e göre, "devrimci dönemde devrimci örgütlenmeye geçiş bir zorunluluktu" (1915). Lenin'in parti teorisi, *Ne Yapmalı?* döneminde dile getirildiği biçimiyle olsun, 1915'ten sonra ve III. Enternasyonal döneminde dile getirildiği biçimiyle olsun, işte hep bu zorunluluk açısından kavranabilir. Lenin'in parti teorisine, "devrimci örgütlenmeye geçiş teorisi" dense yeridir.

Leninist partinin "yeni tipte" bir parti olması, daha önce de belirtildiği gibi[35], işte buna dayanıyordu. Merkezci, hiyerarşik, disiplinli, kalımlı yöneticili[36] vb. olması, gerçeklikte II. Enternas-yonal partilerine göre bir yenilik değildi. Bolşevik bölüntüsüyle birlikte RSDİP de 1915'e kadar bir II. Enternasyonal partisiydi. Asıl yenilik, I. Dünya Savaşı koşulları içinde, yeni bir devrimci örgütlenmeye geçiş gereksinimlerinden doğuyordu. Merkezcilik, hiyerarşiklik, disiplinlilik, kalımlı yöneticilik vb. özellik ya da ilkeler arasındaki derece farklılıklarını bir nitelik farkı, bir "yenilik" durumuna getiren etken de işte bu gereksinimlerdi. Söz konusu özellik ya da ilkeler, bu gereksinimlere göre yeni bir içerik kazanıyorlardı.

Proletaryanın "Sınıf-parti" olarak değil de "Örgüt-parti" olarak örgütlenmesini Aybar, "yabancılaşma" olarak görüyordu. Çünkü ona göre "yabancılaşma", varlığın kendinde varlık olmaktan çıkarak kendi dışında varlık olması ve kendini kendine yabancılaştırarak gerçekleştirmesinden başka bir şey değildi. Marx'ın yabancılaşma anlayışını değil, Hegel'in yabancılaşma anlayışını benimsiyordu.

Leninizm proletaryayı "Örgüt-parti" öncülüğünde örgütleme girişimiydi. Hem "bağımsız" sınıf olarak, hem de egemen sınıf olarak, "Örgüt-parti" öncülüğünde örgütleme girişimi. Yani sosyalist devrimden sonra, proletarya diktatorası dönemi için de parti öncülüğünü öngörüyordu Lenin.

Aybar'a göre yabancılaşmaydı bu. Yabancılaştırılmış proletarya da, proletarya olarak, ne iktidar savaşımı verebilir, ne de iktidarı ele geçirse bile onu elinde tutarak sosyalizmi kurabilirdi. Öyleyse ilkin "Örgüt-parti" yabancılaşmasından kurtulup "Sınıf-parti" (ya da "Parti-sınıf") durumuna gelmeliydi. Proletarya kendinin bilincine erişip "Sınıf-parti" durumuna, yani "kendi için sınıf" durumuna dönüşünce, yabancılaşmadan kurtulacaktı. Ve bu kurtuluşun devrimden önce olması gerekiyordu. Ancak "proletaryanın kendisinin ulus durumuna gelmesi", öyleyse ulusun ve dolayısıyla tüm insanlığın yabancılaşmadan kurtulabilmesi için, bir "dip dalgası" biçiminde gerçekleşecek sosyalist devrim gene de zorunluydu.

Aslında Aybar sosyalizmi, "tüm yabancılaşmalardan kurtulmak" olarak düşünüyordu. Bu düşünceyi somutlaştırabilmek için hegelgil bir şemadan yararlanabilirdik. Şöyle ki: 1) Kendinde sınıf olarak proletarya, kendine varlık durumundaydı: Gerçekleş-mesi için kendi dışına çıkması gerekiyordu. 2) Kendi dışında varlık olmak için proletarya, hegelgil şemayı bozmamak için, sendika, parti ve devlet gibi "yönetim modeli"nden esinlenen "burjuva" örgütler içinde örgütlenerek dışlaşacaktı. Bu burjuva örgütler içinde dışlaşan proletarya, hegelgil yabancılaşma anlayışına göre, zorunlu olarak yabancılaşacaktı (ki bu hegelgil dışlaşma ∫ yabancılaşma özdeşliği, Marx'ın *1844 El yazmaları*'nda bile yoktu) 3) Proletaryanın kendine varlık olmaktan çıkıp kendi için varlık durumuna dönüşmesi, söz konusu "burjuva" örgütler tuzağından sıyrılarak, "özyönetim modeli"ne göre örgütlenmesini öngerektiriyordu.

Ve böylece Marx'a dönelim derken, hegelgil bir dolayımla, Bakunin'e dönüyorduk.

Bakunin'e dönüyorduk ve Aybar'ın leninist "model"e reva gördükleri, Romalıların Spartacus ayaklanmasına reva gördüklerinden aşağı kalmıyordu.

Kitap baştan sona bu çarmıha germe örnekleriyle doluydu. "Sosyalizm eşitliği ve kardeşçe dayanışmayı öngörür, diye başlı-yordu Aybar. Bundan dolayı, küçük bir azınlığın yığınlar üzerinde egemenlik kurmasına yol açan leninist örgütlenme "model"i ile sosyalizm bağdaşmaz, bağdaştırılamaz. Aslında leninist örgütlen-me "model"i, burjuva toplumların örgütlenme biçimidir" (s. 13'. Ve bu ton üzre sürdürüyordu:

"Leninist parti "model"i, giderek Stalin doğmacılığına yol açmıştır... Merkezciliğin son kertede kişi diktatörlüğüne yol açması gibi... Denilebilir ki soldaki düşman kamplara ayrılış, leninist örgütlenme biçiminin bir başka zehirli ürünüdür" (s. 81). "Leninist örgütlenme biçimine karşı savaş açmanın zamanı çoktan gelmiştir" (s. 82). "Sanıyorum ki leninist örgütlenme biçiminin yol açtığı sapmaların en kötüsü, işçi sınıfını ve tüm emekçi yığınları edilgin hale getirmiş olmasıdır" (s. 85). "Leninist örgütlenmenin bir başka kaçınılmaz sonucu da düşüncenin, bilim ve sanat yaşamının Partinin, yani Stalin'in tekeline geçmesidir" (s. 86). "Yüzyılımızın başlarından beri dünya işçi hareketinin, kendi içinde karşılaştığı belli başlı engeller, sapmalar, son çözümde sosyalizme ters düşen bu örgütlenme biçiminden kaynaklandığı, olayların ortaya koyduğu bir gerçektir" (s. 94). "Devrimin kurumlaşması, leninist örgütlenmenin yarattığı sapmaların kuşkusuz en korkuncudur. Çünkü böylece devrim, bürokratik makinenin aracı haline gelir ve karşı-devrime dönüşür" (s. 130). "Sosyalist dünyanın bugünkü

(Aralık 1978- K.S.) bunalımı altında yatan nedenler arasında, leninist örgütlenme biçiminin, sosyalizme ters düşen burjuva modelinde bir örgütlenme biçimi oluşu da var" (s. 182). "Bu örgütlenme "model"i Sovyet devriminin, sadece Sovyet devriminin değil onu izleyen öteki devrimlerin de hedeften sapmasına neden olmuş etmenler arasında, hatta bunların başında gelmektedir" (s. 190).

"Masa da masaymış ha" diyordu Edip Cansever, gençlik şiirlerinden birinde. Adam yaşama sevinci içinde, masaya nesi var nesi yok koyuyordu; aklında olup bitenleri, sevdiklerini sevmediklerini, uykusunu uyanıklığını, tokluğunu açlığını... ha babam koyuyor, masa da bana mısın demiyordu.

Ne diyelim, leninist "model" de "modelmiş ha! Ama bu kadar yükü hangi "model", bana mısın demeden taşıyabilirdi?

Proletarya Diktatorası ve Özyönetim

Aybar'a dönelim. "Sovyet bürokrasisinin, diyordu Aybar, emekçilerin ürettiği artık-değerden aslan payı aldıkları ve emekçileri kolektif biçimde sömürdükleri açık bir gerçektir. Üstelik üretim araçlarını kamulaştırmış olan bu ülkelerde, demokrasinin ne biçimseli, ne de sosyalistçesi vardır. Emekçiler, hiçbir konuda söz ve karar sahibi olmadan, Parti ve Devleti yöneten bürokratların buyruğu altında itaatli bir emek gücü yığını halinde çalışmaktadırlar. Marx'ın "proletarya diktatörlüğü" adını verdiği geçiş rejimi hiç kuşkusuz bu değildir" (s. 77). Alıntının üst yanını bir tarafa bırakırsak, son tümcesi proletarya diktatorası kavramına herhangi bir alerjisi olmadığı izlenimini veriyor Aybar'ın. Bakalım kendisi ne diyordu:

"Engels, bilindiği gibi, geçiş dönemi proletarya devletinin, kurulması ile birlikte erimeye, yok olmaya başlayacağını söyler. Stalin bunun, ancak sosyalizm tüm danyada uygulanmaya başladıktan sonra gerçekleşebileceğini ileri sürmüştür. Kurulduğu andan itibaren erimeye, yok olmaya başlayan bir devlet! Bu devlet proletarya diktatörlüğünün aracıdır. Yok olmaya başlayan odur. Bu devlet nasıl bir örgütlenme biçimi gösterecektir? Proletaryanın aracı olan bir devlet makinesi merkezci, dikine hiyerarşik, tepeden inme disiplinli olabilir mi? Bu devlet "kalımlı" yöneticilerden oluşan organlara sahip olabilir mi? Merkezcilik, "kalımlı" yöneticilik, dikine hiyerarşi ve tepeden inme disiplin, devletin erimesini önlemez, devleti "kalımlı" hale getirmez mi? Böyle bir devlet bir bürokrasi yaratmaz ve bu bürokrasinin egemen sınıf durumuna gelmesine yol açmaz mı? Ve gücünü yitir-

meyen, tersine güçlenen bu "kalımlı" devlet, emekçi yığınlardan kopuk bürokrasisi ile proletaryaya karşı, emekçilere karşı bir devlet haline gelmez mi? Bu devletin Parti ile, her konuda son sözü söyleyen ve yol gösterici olan bir Parti ile ilişkileri ne olabilir? Üstünlük Partide olunca devlet, devlet olmaktan çıkmaz mı?... Ayrıca bir de Sosyalist demokrasi sorunu var. Bu da hem devlet, hem Parti sorunu ile sıkı sıkıya bağlı bir sorun. Aslında bunların her üçü de bir örgütlenme sorunu; sosyalist örgütlenme "model"ine bağlı olarak çözülecek sorunlardır" (s. 109-110).

Sosyalist örgütlenme biçimine yanaşmaya, şu "geçiş dönemi" nden başlayalım. "Geçiş dönemi" düşüncesi güncel anlamına, dolayısıyla güncel kuramsal vargılarına, Paris Komünü deneyiminden sonra erişti. Kapitalizmden sosyalizme ya da komünist toplumun ilk evresine "geçiş dönemi" boyunca, proletaryanın düşmanlarını bastırmak için bir devlete gereksinimi olduğu, dolayı-sıyla yeni, nitelikçe yeni bir proletarya diktatorası (PD no 2) anlayışı, Paris Komünü'nden sonra ortaya kondu. Yeni tipte bir devletin bürünümü olarak proletarya diktatorasının siyasal anlamı ve hukuksal dışavurumu bundan böyle, Lenin'in *Devlet ve İhtilal* ile *Dönek Kautsky*'de söyleyeceği gibi, *yeni bir biçimde* (proleterler ve genellikle varlıksızlar için) demokratik ve *yeni bir biçimde* (burjuvaziye karşı) diktatoral bir devlet olmasına, burjuvaziyi demokrasiden *zorla* dıştalamasına dayanıyordu.[37]

Bir devlet biçimi olarak demokrasi, sınıfsal demokrasi ve bu anlamda "diktatora", demokrasiden dıştalanacak bir sınıfın varlığını öngerektiriyordu. Ancak bu dıştalamanın kendiliğinden ya da zorla olması, diktatoraya iki farklı anlam kazandırıyordu. Dıştalamanın kendiğinden olması anlamında her devlet bir diktatoraydı. Ama dıştalamanın zorla olması anlamında diktatora, "enerjik diktatora" (Marx 1848), devletin geçici bir biçimiydi. Proletarya diktatorası, Paris Komünü'nden önce tüm proleter devletin bürüneceği biçim olarak (tip ve biçim özdeşliği içinde) düşünü-lürken, Paris Komünü'nden sonra proleter devletin (proleter devlet tipinin) *yalnızca* "geçiş dönemi" boyunca bürüneceği gecici bir biçim (tip ve biçim ayrılığı) olarak düşünülüyordu. Ve devlet, bu ikinci anlayışta, proleter devletin kurulmasından başlayarak değil ama demokrasiden zorla dıştalanacak bir sınıfın kalmamasından sonra sönmeye başlayacaktı. Demokrasiden zorla dıştalanacak bir sınıfın kalmaması, demokrasinin de bir devlet biçimi olmaktan çıkmaya, devletle birlikte sönmeye başlaması anlamına gelecekti. "Gerçek" demokrasi, herkes için, "tüm halk" için demokrasi, gerçeklikte işte bu sönmeye başlayacak olan demokrasiydi: Bir devlet biçimi olarak, sınıfsal demokrasi olarak sönmeye başlayacak olan demokrasi. Ama bu de-

mokrasi, tüm devletle birlikte sönünceye değin, gene de bir yönetim işlevini öngerektirecekti.[38] Çünkü tüm devlet sönene, sınıflar ortadan kalkana değin, gelişmiş sınıfsız toplum kurulana ve demokrasi bir yaşama biçimine dönüşene değin, kol ve kafa emekleri arasındaki ayrılık ortadan kalkarak bu ikisi arasında "sarmalın bir üst halkasında" yeni baştan organik bir birlik kurulamayacak ve kol emeği ile kafa emeği arasındaki ayrılık yönetim işlevinin varlığına ve kendini sürdürmesine yol açacaktı. Yönetim ve bürokrasi özdeş şeyler olmamakta birlikte, kamu görevi siyasal niteliğini yitirinceye, siyasal-olmayan "devlet" güncelleşinceye değin yönetim işlevi, bürokrasinin de döl yatağını ve varlık alanını oluşturacaktı. Yönetim işlevi çerçevesinde bürokrasi her zaman zorunlu olmamakla birlikte, yönetim işlevi dışında bir bürokrasi de olanaksızdı.

Kol ve kafa emekleri arasındaki ayrılık sürdükçe, bu iki emek türü arasındaki organik birlik yeniden kurulmadıkça, sınıflar ve devlet sönmedikçe, gelişmiş sınıfsız toplum güncelleşmedikçe ve demokrasi bir yaşama biçimine dönüşmedikçe, sözcüğün tam anlamıyla özyönetim, toplumsal özyönetim olanaklı değildi. Sözcüğün tam anlamıyla toplumsal özyönetim, komünist toplumsal özyönetimdi ve tam komünizmden önce olanaksızdı. Öyleyse devlet, bir "bastırma makinesi" olarak hangi biçime bürünürse bürünsün, bir siyasal yönetim örgütüydü. Ayrıca siyasal-olmayan "devlet" bilimsel öncelemesinin de bir yönetim örgütü olacağı unutulmamalıydı. Genel olarak proleter devlet ve özel olarak proletarya diktatorası da bir yönetim örgütü olacaktı. Tüm devlet, tümüyle sönünceye değin bir yönetim örgütü olarak kalacaktı. Devlet, özyönetim örgütü olamazdı. Öyleyse, sosyalist ya da komünist devrimin temel işlevini devletin kaldırılmasında gören anarşistler dışında kimsenin, kendi kendisiyle çelişkiye düşmedikçe, tam komünizmden önce özyönetim modeline bağlı örgütlenme önerilerinde bulunma hakkı yoktu!

Özyönetim modelinden esinlenen örgütlenme biçimleri önerebilmek için devletin kaldırılmasına yönelmek, öyleyse proletarya diktatorasını da yadsımak gerekiyordu. Anarşistlerin yaptığı da buydu. Ama hem proletarya diktatorasından söz etmek, hem de proletarya diktatorası dönemi için özyönetim modeline bağlı örgütlenme ilişkileri önermek, her şeyden önce mantıksal bir çelişki oluşturuyordu. Proletarya diktatorası, hangi anlamda (ister PD no 1, ister PD no 2 anlamında) alınırsa alınsın, bir yönetim örgütü olacaktı. Özyönetim işlevi, devlet biçimine bürünemezdi.

Yeri gelmişken, kısa bir anımsatma yapmak istiyorum. Marksizmin birinci gelişme aşamasındaki, "klasik marksizm" aşama-sındaki (1848/50-1870) proletarya diktatorası (PD no1) anlayışına göre devlet, sosyalist

devrimden sonra, bir yönetim örgütü olarak, hemen sönmeye başlar. Çünkü bu anlayış çerçevesinde proletarya diktatorası, devletin sönme sürecini simgeler. Marksizmin ikinci, "ortodoks" (1871-1914) ve özellikle üçüncü, "leninist" (1915-1950) gelişme aşamalarındaki proletarya diktatorası (PD no 2) anlayışına göre devlet, sosyalist devrimden sonra, gene bir yönetim örgütü olarak, "geçiş dönemi" boyunca devletin sönme sürecini erteler ve sosyalist dönemde yerini, sönme sürecini başlatacak olan sosyalist demokratik "devlet"e bırakır. Tam komünizme de , sönmeden önce siyasal-olmayan "devlet" durumuna dönüşecek olan bu "devlet" (devlet-olmayan "devlet") götürecektir.

Anarşistler, devrimden hemen sonra, devletin kaldırılmasıyla birlikte, toplumsal özyönetime geçileceğini düşünüyorlardı. Hatta devrimden önce bile, devrimci hareketi özyönetim modeline göre örgütlememyi öneriyorlardı. Anarşist federalizmin anlamı buydu. Sınıfların ve onlarla birlikte kol ve kafa emekleri arasındaki ayrılığın da ortadan kalkma süre-cinin başlaması için, devletin devrimden hemen sonra kaldırılması ve toplumun özyönetim modeline göre örgütlenmesi gerekiyordu. Devletin kaldırılmasıyla (yoksa proletarya diktatorasının kurularak burjuva devletin "yıkılması"yla değil) başlayacak bir "sönme" sürecine, sınıfların sönmeye başlaması anlamında bir "sönme" sürecine anarşistler de kapalı sayılmazlardı. Marksistler proleter devletin (şu ya da bu biçiminin) kurulmasıyla başlayacak bir "sönme" sürecinden söz ederlerken anarşistler, devletin kaldırılmasıyla başlayacak bir "sönme" sürecine, yoğunlaşacak bir "toplumsal arınma" sürecine bel bağlıyorlardı. Toplumsal özyönetimi bu "sönme", hatta daha önce başlayacak bu "arınma" süreci içinde olanaklı görüyorlardı. "Toplumsal arınma" süreci içinde merkezci örgütlenme biçimlerine, siyasal savaşıma ve bu savaşımın porleter parti tarafından yönetilmesine, devrimci savaşımın proletaryanın kendisi tarafından uluslararası özyönetimi adına karşı çıkarak, özyönetim modeline bağlı örgütlenmenin devrimden önce de olanaklı olduğunu düşünüyorlardı.

Yönetim işlevini özyönetim modelinden esinlenen örgütlenme biçimleriyle yürütme girişiminin yol açtığı çelişki, dışavurumunu -başka şeyler yanında- anarşistlerin yalıtık sekterliklerinde de buluyordu.

Hiçbir zaman özyönetim modeli içinde düşünülmemesi gereken PD no 1 anlayışı ile PD no 2 anlayışı arasındaki temel farklılıklara gelince. PD no 1 anlayışı, PD no 2 anlayışından, daha önce de belirtildiği gibi, "sönme" sürecini simgelemesi, onu hemen başlatmasıyla ayrılıyordu. Buna bağlı olarak PD no 1'in *belirtici* yönünü zor değil demokrasi, yığın demokrasisi oluşturuyordu. Her ikisinin de *özsel* yönü, sosyalist toplumun kurulması ve yığınların eğitilmesine dayanıyordu. Devrimden sonra devletin

sönme sürecinin hemen başlayacağı düşüncesi, devletin kaldırılmasıyla yoğunluk kazanacak anarşist "sönme" ve "arınma" düşüncesinin bir başka dışavurumu gibi de görünebilirdi. Oysa anarşistler, kendi görüşlerine uygun "sönme" ve "arınma" süreçleri içinde, toplumun özyönetim modelince örgütlenebileceğini düşünüyorlardı. Temel farklılık buradaydı ve devrim öncesine de uzanan bu farklılık, merkezcilik-federalizm çatışması biçimine bürünüyordu.

PD no 1 anlayışı, sönme sürecini hemen başlatmak ve "geçiş dönemi"ne, yani kapitalizmden sosyalizme geçişe karşılık düşmekle yetinmeyerek tam komünizme değin sürmekle, PD no2'den bir başka önemli noktada daha ayrılıyordu. Şöyle ki PD no 1'in temel işlevi burjuvaziyi sınıf olarak ortadan kaldırmak değil ama burjuva ilişkileri, bir başka deyişle yönetim işlevini ve bu işleve bağlı örgüt biçimlerini, örneğin devleti, parti ve sendikaları işlevsiz bırakmaktı. Çünkü belirtici yönünü burjuvaziyi demokrasiden dıştalayan zor değil ama yığınları sosyalist kuruluşa katmaya yönelik yığın demokrasisi oluşturuyordu. Bu iki yön arasındaki ayrım, kuşkusuz organik bir ayrım değil ama yöntembilimsel bir ayrımdı. Bu "burjuva" örgütlerin işlevsizleştirilmesi, tam komünizmin göstergelerinden biri olacaktı. Bu yönetim örgütleriyle, bu "burjuva" örgütlerle tam komünizm, her iki proletarya anlayışında da bir arada bulunamazdı. Ancak tam komünizm, yalnız PD no 2 anlayışında değil ama PD no 1 anlayışında da bu "burjuva" örgütlerle kurulacaktı. Böyle olduğu için proletarya diktatorası, hiçbir zaman özyönetim modeli içinde düşünülemezdi.

Ama Aybar düşünüyordu. Çünkü Aybar'ın marksizmi "klasik marksizm" çizgisini aşmıyordu ve "klasik marksizm"in "Sınıf-parti" ve PD no 1 anlayışları ile anarşist örgütlenme anlayışı arasında, özellikle marksizmin "tarih-öncesi"nden kopmakta güçlük çekenler için, aldatıcı bir yakınlık vardı.

Sosyalist Örgütlenme Biçimi

"Sosyalist örgüt "model"inin ne olduğunu söylemezden önce, ne olmadığını söyleyelim, diyordu Aybar. Bu, işçi sınıfı dışından oluşan bir "öncü"ler örgütü olamaz. Bu kesin. Emekçi yığınlardan kopuk bir bürokrasinin doğmasına yol açan, merkezci, dikeyine hiyerarşik ve kışla disiplinli bir örgüt biçimi de olamaz. Sosyalist örgütlenme biçimi, işçi sınıfını öz dinamizmini harekete geçirecek ve işçilerin, emekçilerin yönetime ve denetime gerçekten katılmalarını, yani emekçi tabanın doğrudan egemenliğini sağlayacak, marksist hümanizmaya hizmet eden bir nitelikte olmalıdır. Demek ki sosyalist örgütlenme, işçi sınıfının, emekçilerin tümünü kapsamayı amaçlayan yaygın, yatay biçimde gerçekleştirilecektir. Tüm işçi sınıfını,

tüm köylüleri, emekçileri olanağınca kapsayacak yaygınlıkta bir örgütlenme uygulanacaktır ki üreticilere, tüm üreticilere denetim ve yönetim olanakları açık bulundurulmuş olsun. Ancak bu koşulda üreticilerin yarattığı artık-değer sömürü kaynağı haline gelmez. Kuşku yoktur ki işçiler, köylüler, sosyalist toplumda da artık-değer yaratmaya devam edeceklerdir" (s. 74-75).

Aybar'ın burada artı-değer ile toplumsal artığı karıştırdığı görülüyor. Ama yapıtında az rastlanmayan bu durum, sosyalist örgütlenme anlayışının kavranmasını güçleştirmiyor. Ayrıca kendisi de bu anlayışı, üç maddede özetliyordu. Şöyle: "Birincisi, örgüt-lenme tüm emekçilerin yönetim ve denetimi fiilen ellerinde tutmalarına olanak verecek biçimde olmalıdır; ikincisi, örgütlenme akılcı olmalı (Marx'a göre, diyordu Aybar biraz önce, özgürlükçü bir düzen kurulabilmesi için ortak üreticiler, doğa ile alışverişlerini akılcı, insan doğasına en yaraşan biçimde ve en az emekle gerçekleştirmeli, işleri birlikte yönetip birlikte denetlemeliydiler), hukuksal varsayımlarla emekçilerin pasifleştirilmesine meydan vermemelidir; üçüncüsü, örgütlenme temel insan haklarına dayalı, eşitlikçi, özgürlükçü olmalıdır" (s. 114). Güzel, ama nasıl?

Aybar'da "model", deneysel öğeler ayraç içine alınır ve olgu- bilimsel bir indirgeme yapılırsa, dikeylik ya da yataylıktan başka bir anlama gelmiyordu. Dikeylik piramit biçimine bürünür, merkezci, dikeyine hiyerarşik ve kışla disiplinli olursa, burjuva örgüt "model"ini veriyordu. Gerçi dikeylik salt burjuva örgüt "model"'ini simgelemiyordu ama azınlığın çoğnuluk üzerindeki buyurganlık ve sömürüsü, dikeylikten türeyen biçimleri öngerektiriyordu. Buna karşılık burjuva-dikey örgütlenme biçimi de, hangi koşul altında olursa olsun, azınlığın çoğunluk üzerindeki buyurganlık ve sömürüsüne yol açıyordu. Sosyalist devrim yapılmış, sosyalizmin altyapısı kurulmuş bile olsa, burjuva -dikey örgütlenme bürokrasi üretecek, sosyalizmi yozlaştıracaktı. Nitekim "sosyalizm uygulamaları, bir üstyapı bunalımı içinde çırpınmaktaydı (s. 97).

Öyleyse "sosyalist örgütlenme biçimi, yatay bir örgütlenme biçimi olmak gereki(yordu). Piramit biçiminde olanın tam tersi yani" (s. 99). Demek ki doğruluk, yanlışlığın tam tersindeydi.

Dikey ve yatay örgütlenme biçimlerine karşılık düşen "merkezci" ve "merkezci-olmayan" örgüt "model"leri Aybar'da, "yönetim" ve "özyönetim" modellerinin izdüşümlerinden başka bir şey değildi.

Federasyon terimini kullanmıyordu Aybar. Bunu anarşistlere benzetilmek korkusuyla, uygun sözü telaffuzdan çekindiği için mi yapıyordu? Sanmıyorum. Belki de anarşistlerin düştükleri "kategorik" yanılgıya düşme-

mek için yapıyordu bunu. Gerçekten de anarşistler, aslında bir yönetim kategorisi olan federasyon terimini, bir özyönetim kategorisi olarak kullanma yanılgısına düşüyorlardı. Federasyon terimini kullanmaması, Aybar'ı bu yanılgıya düşmekten koruyordu. Çünkü "merkezci-olmayan" içereksiz terimi, onun için upuygun bir özyönetim kategorisini simgeliyordu.

Ancak anarşistlerle birleşir gibi göründüğü yerde Aybar, bu özyönetim kategorisini parti ve proletarya diktatorası gibi yönetim örgütleri için söz konusu ederek, onlardan hemen ayrılıyordu. Çünkü anarşistler federasyon istemini, aslında sendika, parti ve devlet gibi "burjuva" örgtüleri yadsımak için öne sürüyorlardı. Oysa Aybar tersini yapıyor ve böylece anarşistlerin belli bir tutarlılığa sahip oldukları yerde bu tutarlılığı yitiriyordu. Anarşistler özyönetim istedikleri için yönetim örgütlerini yadsımaya çalışırlarken Aybar, bu yönetim örgütleri için özyönetim istiyordu.

"Bugün leninist parti "model"i hakkında olumsuz bir yargıya varacak durumdayız", diyordu Aybar ve ekliyordu: "Sosyalist örgütlenme nasıl olmamalıdır, bunu artık kesinlikle biliyoruz" (s. 96).

Evet, leninist parti "model"i merkezci, dikeyine hiyerarşik, kışla disiplinli vb. bir örgütlenme biçimiydi. Öyleyse sosyalist örgütlenme, merkezci vb. olmayan, piramitsel değil halkasal bir örgütlenme olmalıydı. Genel bir tanımdan (leninist örgütlenme tanımı) mantıksal sonuçlar çıkarmaya, bu anlamda varlıkbilimsel bir akılyürütmeye çok benzemiyor muydu bu?

"Burjuva "model" de tüm yetkiler, diyordu Aybar, piramitin tepesini oluşturan Merkezde toplanmıştır" (s. 99). Ve sosyalist "model"de tüm yetkiler, merkezde değil en dış halkada ya da tabanda olacaktır.

Merkezcilik, alt kademinin üst kademeye uymasını gerektiriyorsa, "merkezci-olmayan" örgüt "model"inde Aybar, bu ilişkiyi tersine çevirmekten başka bir şey yapmıyordu.

Piramitte merkezden, iç içe halkalarda tabandan söz edilmesi, aslında geometrik yanılsama diyebileceğim bir yanılsamanın dışavurumuydu. Karşıdan bakılınca konik bir görünümü vardır piramitin. Koniye tepeden bakarsanız bir daire ya da bütün noktaları merkezden aynı uzaklıkta olan bir halka görür, bu halka ile merkez arasında istediğiniz kadar iç içe daire ya da halkalar tasarlaya-bilirsiniz. Piramit (Koni) ile iç içe halkalar arasındaki tüm farklılık, aynı şeye karşıdan bakmakla tepeden bakmak arasındaki ayrıma indirgenebilir.

Oysa Aybar, karar yetkisini "dış halka" daki "çoğunluk"a vermekle, "merkezci-olmayan" bir "model" önerdiğini düşünüyordu. Onu dinleyelim:

"Sosyalist örgüt "model"i iç içe daireler biçiminde düşünülebilir. Dış daire işçilerden, köylülerden, emekçilerden oluşur. Kamu gücünün kaynağı burasıdır. Özyönetim (evet, özyönetim!- *K.S.*) buradan başlar. Kararlar burada alınır. Emekçilerin kendi aralarından seçtikleri yöneticiler, öteki daireleri meydana getirirler: iller dairesi, bölgeler dairesi ve merkez dairesi... Bunlar, emekçilerin aldığı kararları, illerde ve bölgelerde düzenleştirerek, örgüt merkezine iletirler. Merkez yöneticileri, çoğunluğun kararını örgüt adına uygularlar, uygulatırlar. Elbet il, bölge ve Merkez yöneti-cilerinin de karar almaya yetkileri olacaktır. Yönetimle doğrudan doğruya görevli olan kişilerin, gerekli kararları almaları zorunludur. Ne var ki tabandaki emekçiler, belirli bir süre içinde yöneticilerin aldığı kararları veto etmek hakkına sahip olacaklardır" (s. 99-100).

Bütün bunlar dikey "model" çerçevesinde de olmaz mıydı? Il, bölge ve merkez *yöneticilerinin* de karar yetkileri olduğu *özyönetim* "model"i, dikey "model"e monte edilemez miydi? Demokratik merkezcilik, merkez yöneticilerinin çoğunluğun kararını uygulayıp uygulatmalarından başka bir anlama mı geliyordu? Tabana bir veto hakki tanımak için, koskoca piramiti yerle bir etmeye değer miydi? Aslında taban, piramitin tabanı değil miydi? Aybar'ın yatay halkaları, demokratik bir karar almak söz konusu olunca, onun o korkunç piramitine dönüşmeyecekler miydi? Hem de her halka ilkin kendi içinde bir piramit oluşturmak, sonra da birbirine ve böylece hepsi birden piramitler piramitine bağlanmak üzere! Yönetim kademelerini basit istatistik ve iletişim bürolarına dönüştürmek istenci, dramatik bir çelişkiyi dışavuran eski bir kuruntu değil miydi?

Merkezciliği hep bürokratik merkezcilik olarak düşünüyordu Aybar, bütün "yetke düşmanları" gibi. İç içe dairelerde her dış halka, *genel tanım* gereği, her iç halkaya ve hele bir noktadan oluşan merkeze göre her zaman bir çoğunluğun temsilcisi olarak görünüyordu *(Aybarsal varlıkbilim)*. Bu yanılsama üst kademenin (kısaca söylemek gerekirse tepe ya da merkezin) alt kademeye (gene kısaca söylemek gerekirse taban ya da çevreye) göre her zaman azınlığın temsilcisi (ya da azınlığın kendisi) olarak tasarlanmasına yol açıyordu. Ve bunun başka türlü olabilme olanağını Aybar, anlaşılan "edebiyat"tan başka bir şey saymıyordu. Ancak Marx ve Engels'in, "merkezcilik" ve "yetke" yandaşları olarak etkinlik gösterirlerken, bu tür "edebiyatçı"lar arasında yer aldıklarını nedense anımsamak istemez gibi görünüyordu. Aybar'ın kendisine dönülmesini istediği Marx da "merkezci" değil miydi? Anlaşılan merkeziyetçiliğin Aybar, Marx'ın teorisinin tümüne ters düştüğünü düşünüyordu.

Örgütlenme biçimleri çok çeşitli olabilir ve benzer biçimler son derece farklı iktisadi ve toplumsal içerikleri dışavurabilirler. Aybar'ın yatay "model"i, Paris Komünü'nün konusu olduğu çeşitli yorumlardan birini, komünal kuruluşun federatif yorumunu anımsatmıyor mu? Paris Komünü de kimilerine "merkezci-olmayan", yatay bir "model" olarak görünmemiş miydi? Oysa Marx aynı Komün'de "merkezci", dikey bir "model" görmüyor muydu? Marx'a dönelim, diyordu Aybar. "Marx'ın öğretisi ışığında ve işçi sınıfının yüz yıllık pratiğinden esinlenerek saptanan yukarıki ilkeler (yöneticilerin üst üste seçilmemeleri; taban tarafından sürekli denetlenmeleri; gerektiğinde sürelerini doldurmadan görevden alınmaları-K.S.) ve örgütlenme "model"i, sosyalist örgütlenmeye kuramsal bir yaklaşım denemesinden ibarettir. Her ülkenin işçi sınıfı, Marx'ın öğretisi doğrultusunda değerlendireceği kendi pratiğinden, en geçerli örgütlenme "model"ini bulgulayacaktır" (s. 100-101) diyordu. Aybar'ın parti, devrimci hareket ve toplumsal bilinç konusundaki düşüncelerine bakılırsa, özsel olarak "klasik marksizm" döneminin Marx'ına dönülmesinden yana olduğu anlaşılıyordu. Kuşkusuz bu da bir şeydi. Ancak "dönmek" niyeydi? Marx ile sınırlı, kapalı bir sistemiydi marksizm? İlerlersek, Marx'tan kopacağımızı mı sanıyorduk? İlerlersek, Lenin ile karşılaşmaktan mı korkuyorduk? Leninist aşama da dahil marksist birikimi koruyup güncelleştirmenin yolu, marksizmi geçmişte kalan ardışık gelişme aşamalarından birine indirgemeye çalışacak yerde, o birikimi durmadan aşmaya çalışmak değil miydi?

Aybar'ın toplumsal bilinç konusundaki düşünceleri, yapıtında belirleyici bir işlev görüyordu. Parti, devrimci hareket, sosyalist örgütlenme ve sosyalist devrim üzerine savunduğu tez ve görüşleri, Aybar'ın toplumsal bilinç konusundaki düşünceleri temellendiri-yordu. Marx'ın merkezciliğinin, Marx'ın bilimsel teorisinin tümüne ters düştüğü sonucuna Aybar, kuşkusuz toplumsal bilinç konusundaki düşüncelerine dayanarak varabiliyordu.

"Sınıf Bilinci" konusunda Aybar, açıkça Lukàcs'ı izliyordu. Hegel'in varlığı bilince indirgeyerek çözdüğü Varlık-Bilinç çelişkisini Lukàcs, *tam tersi* bir yoldan giderek, bilinci varlığa indirgeyerek çözüyordu. Her iki "çözüm" de indirgemeciydi. Ancak tüm materyalist görünüşüne rağmen Lukàcs'ın çözümü de, Hegel'in çözümünden daha az metafizik ve idealist bir nitelik taşımıyordu.

Ama "Lenin'in Düşüncesi" konusunda Lukàcs ve Aybar, farklı rüzgarlara yelken açıyorlardı.

1. Marx-Engels, **Seçme Yapıtlar 1**, Sol Yayınları, Ankara 1976, Birinci baskı, s. 223 (dipnot).

2. Karl Marx, **Fransa'da İç Savaş**, Sol Yayınları, Ankara 1991, İkinci baskı, s. 54.

3. Marx-Engels- Lenin, **İşçi Sınıfı Partisi Üzerine**, Sol Yayınları, Ankara 1993, İkinci baskı, s. 124. Ayrıca 17 Eylül 1871'de Marx, Enternasyonal'in Londra Konferansının açılış konuşmasında, Konferansın başlıca görevinin, "durumun gereksinimlerine uygun yeni bir örgütlenmeye girişmek" olduğunu söylüyordu.

4. Marx-Engels, **Seçme Yapıtlar 2**, Sol Yayınları, Ankara 1977, Birinci baskı, s. 508. Aynı sayfada Engels, "toplumsal tasfiye" üzerine şöyle yazıyordu: "Mademki Bakunin için ana kötülük devlettir, o zaman devleti -bu devlet ister bir cumhuriyet, ister bir monarşi ya da herhangi bir başka şey olsun- canlı tutacak hiçbir şey yapılmamalıdır. Dolayısıyla **her türlü politikadan tamamen uzak durulmalıdır**. Siyasal bir eylemde bulunmak, özellikle seçimlere katılmak, bu ilkenin çiğnenmesi olur. Yapılacak şey propaganda yapmak, devlete hakaretler yağdırmak, örgütlenmek ve **bütün işçiler**, dolayısıyla çoğunluk kazanılınca da bütün otoriteleri defetmek, devleti kaldırmak ve onun yerine Enternasyonal örgütünü koymaktır. Kıyametten önceki bin yıllık dönemi başlatacak olan bu büyük eylemin adı da **toplumsal tasfiyedir**."

5. Lenin, **Devlet ve İhtilal**, Bilim ve Sosyalizm Yayınları, Ankara 1994, Sekizinci baskı, s. 92 ve 110.

6. Lenin, **Devlet ve İhtilal**, agy., s. 91-92.

7. "Komünist rejimde, diyordu Lenin, belirli bir zaman boyunca (yani komünizmin ilk evresini oluşturan sosyalizm boyunca-K.S.), yalnızca burjuva hukuk değil, burjuva devlet de sürer - ama burjuvazisiz burjuva devlet!" (**Devlet ve İhtilal**, agy., s. 109). Daha önce Marx da, "geleceğin komünist toplumdaki devlet," dediği sosyalist devlet döneminde, "emeğe göre bölüşüm" ilkesi dolayısıyla, "burjuva hukukun dar ufku"nun henüz aşılamayacağını söylüyordu. Burjuva hukukun dar ufku, ancak "herkese gereksinimlerine göre" verilebileceği komünist toplumun "üst evre"sinde, yani tam komünizmde aşılacaktı. Böylece Marx, burjuvazi ile burjuva ilişkileri birbirinden ayırıyor, burjuva ilişkilerin burjuvaziden sonra da ve komünizmin üst evresine, tam komünizme kadar yaşayacağını belirtiyordu.

8. Ancak, komünist özyönetimi amaçlayan "proleter katılımcılık" ile yönetim modeli çerçevesinden çıkmayı amaçlamayan, tersine bu modelin daha da yetkin bir duruma gelmesini amaçlayan "burjuva katılımcılık" arasındaki ayrımı da unutmamak gerekiyor. (Bkz. "Proletarya diktatorası ve marksizm", **Marksizm ve Gelecek**, no 1 /6) 1993, s. 42).

9. Lenin, **Ekim Devrimi Dosyası II: Sovyet Yönetiminin Örgütlenmesi**, Ekim Yayınları, Ankara 1990, s. 171-172.

10. Marx'a göre "sistemli ve aşamalı bir işbölümü", merkezciliğe yol açıyordu. **Fransada İç Savaş'ta** Marx, Bölüm III'te şöyle yazıyordu: "Sürekli ordu, polis, bürokrasi, din adamları ve yargıçlar gibi sistemli ve aşamalı bir işbölümü planına göre biçimlendirilmiş ve her yerde var olan organlarıyla merkezi devlet iktidarı, doğmakta olan burjuva topluma, feodalizme karşı giriştiği savaşımlarda güçlü bir silah hizmeti gördüğü mutlak krallık çağına kadar uzanır" (agy., s. 55).

11. Marx-Engels, **Seçme Yapıtlar 2**, agy., s. 346.

12. Marx-Engels, **Seçme Yapıtlar 2**, agy., s. 350.

13. Lenin, **Devlet ve İhtilal**, agy., s. 81 ve 82.

14. K. Marx-F.Engels, **Gotha ve Erfurt Programlarının Eleştirisi**, Sol Yayınları, Ankara 1989, Üçüncü baskı, s. 62-63.

15. Lenin, **Devlet ve İhtilal**, agy., s. 62-63.

16. V. I. Lenin, **Komünizmin Çocukluk Hastalığı ("Sol" Komünizm)**, Sol Yayınları, Ankara 1991, Beşinci baskı, s. 13.

17. Marx-Engels- Lenin, **İşçi Sınıfı Partisi Üzerine**, Sol Yayınları, Ankara 1993, İkinci baskı, s. 349.

18. Marx-Engels- Lenin, **İşçi Sınıfı Partisi Üzerine**, agy., s. 350.

19. Friedrich Engels, **Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni**, Ankara 1992, Onuncu baskı, s. 96.

20. Friedrich Engels, **agy.**, s. 93 ve 92.

21. Lenin, **Devlet ve İhtilal**, agy., s. 126.

22. Veto hakkının amacı, kararların oybirliği ile alınmasıdır. Ama bürokratizmin ana kaynak ve nedeni (kol ve kafa emekleri arasındaki karşıtlık ve siyasal devletin varlığı) var oldukça, bu önlemin de kesin bir değer taşımayamayacağına güven getirmek için örneğin NATO'daki kararların oybirliği ile alındığını anımsamak yetecektir. Her halde NATO, anti-bürokratik bir örgüt örneği olarak gösterilemez.

23. Lenin, **Devlet ve İhtilal**, agy., s. 57.

24. Lenin, **Devlet ve İhtilal**, agy., s. 121.

25. Özellikle "Parti ve Marksizm" başlıklı irdelememde bu ve bunlara ilişkin konular üzerinde durmak olanağını bulmuştum. (Bkz. **Marksizm ve Gelecek**, Güz 1994, no 4.)

26. Marx-Engels- Lenin, **Paris Komünü Üzerine**, Sol Yayınları, Ankara 1977, Birinci Baskı, s. 204.

27. Karl Marx, **Fransada İç Savaş**, agy., s. 18.

28. V. Lénine, **OEuvres**, c. 29, s. 182.

29. Lenin, **Devlet ve İhtilal**, agy., s. 130.

30. Bkz. Marx-Engels, **Seçme Yapıtlar 3**, Sol Yayınları, Ankara 1979, Birinci baskı, s. 596.

31. V. Lénine, **OEuvres**, c. 32, s. 374-375.

32. Lenin, **Devlet ve İhtilal**, agy., s. 121.

33. Özellikle "Parti ve Marksizm" (**Marksizm ve Gelecek**, Güz 1994, no 4, s. 10-46) ile "Leninist Parti Neden Ötürü" "Yeni Tipte bir Parti" idi?" (**Söz**, 11 Kasım 1995, no 39, s. 21) başlıklı irdelemelerime bakınız.

34. V.I.Lenin, **Bir Adım İleri, İki Adım Geri**, Sol Yayınları, Ankara 1992, Beşinci baskı, s. 80.

35. **Leninist Parti Neden Ötürü "Yeni Tipte bir Parti" idi?**

36. "Siyasal partilerin de, genel kural olarak, en çok otorite ve etki sağlamış olan, en deneyimli ve sorumlu görevlere seçim yoluyla gelen ve lider diye adlandırılan kişilerden oluşan oldukça kararlı gruplar tarafından yönetildiğini herkes bilir" diyordu Lenin **Komünizmin Çocukluk Hastalığı ("Sol" Komünizm)** başlıklı yapıtında, Sol Yayınları, Ankara 1991, Beşinci baskı, s. 33.

37. Lenin, **Devlet ve İhtilal**, agy., s. 43 ve Lenin, **Proleter Devrim ve Dönek Kantsky**, Bilim ve Sosyalizm Yayınları, Ankara 1993, Altıncı baskı, s. 17.

38. "İnsanların hükümeti, diyordu Lenin, ancak tüm devlet ortadan kalkacağı zaman ortadan kalkacak ve yerini şeylerin idaresine bırakacaktır. Bu görece uzak prespektif aracıyla Vandervelde, **yarının** görevini, burjuvazinin **alaşağı** edilmesi görevini gizliyor, gölgeliyor.... Liberal, insanların artık yönetilme gereksinimi duymayacakları gün olup bitecek şeylerden söz etmeyi çok sever" ("Vandervelde'in Devlet Üzerine Yeni Bir Kitabı", **Dönek Kautsky** içinde, agy., s. 114).

TÜRKİYE KAPİTALİZMİNİN NİTELİĞİ ÜZERİNE KISA BİR DENEME

Ergun TÜRKCAN

I. Geleceği Görmek

İnsanın en eski meraklarından birisi geleceği, kendi geleceğini görmektir. Bunun için binlerce yıl önce falcıları, müneccimleri ve kahinleri yaratmış ve birçok tahmin teknikleri geliştirmiştir.

Gelecek öngörüsü iki kaynaktan sağlanabilmiştir: Din (büyü) ve bilim. Delfi kâhinleri, uyuşturucu ayinleri ile Tanrıları "görürler" ve geleceği okurlardı. Antikiteden Orta Çağlara hatta günümüze değin bilimin gelişmediği ya da bilimin girmediği ortamlarda ve aşamalarda "kehanet" daha çok dini bir işlevdi. Din ile bilim arasındaki ilk zayıf bağlantı müneccimlerdir. Çünkü müneccimler ilkel astronomlardır. Yıldızlar, ay ve güneşin yerlerine göre yorum yapabilmek için basit de olsa bir gökyüzü haritası, zaman ve takvim bilgisi gerekiyordu. Toplumun geleceğini bilmek için çevresinde kâhinler, müneccimler bulundururdu. (ABD'nin eski başkanı Reagan bile bu yola başvurmadı mı?) Savaş ve barış kararları, evlenmeler, egemen kişinin yakınlarının ve düşmanlarının özel hayatları, mahsul durumu ve hatta gündelik çalışma programları bile müneccimlerden sorulurdu. Yarı-kâhin, yarı-bilim adamı, biraz tanrısal, biraz deli bu olağanüstü insanlar büyük saygı ve korku uyandırırlar; tahminler doğru çıktığı oranda hükümdar ve ailesini etkileri altına alırlardı. Bunun en son örneklerinden biri Ekim Devrimi'nden önce Romanofları (Çar II. Nikola) etkisi altına alan Papaz Rasputin'dir. Rasputin, bu etkiden bıkan soylu subayların komplosuna uğradı.

Ancak, olağanüstü nitelikleri, yine de yanlış tahmin yapan müneccimlerin hükümdar gazabından kurtulmasına yetmiyordu. Günümüzde de, önünde kristal bir küre ile temsil edilen, bilge-rahip-meczup-üçkağıtçı kâhin tipleri, irrasyonel (akıldışı) tarafını hâlâ yenememiş insana hizmet sağlıyor. Kaçımız kahve falına baktırmadığımızı, gazetelerde yıldız falı okumadığımızı söyleyebiliriz. Bu biraz eğlence, biraz da meraktır. Bu konuda dergiler, kitaplar çıkar. Geleceği görmek günümüzdeki insan için de bir ihtiyaçtır. Bu ihtiyaç aynı zamanda toplumsaldır. Modern toplum; her alanda ve düzeydeki bu ihtiyacı kurumsallaştırmıştır. Modern tahmin kurumsallaşırken bilim yönteminden yararlanıyor ve böylece giderek bilimselleşiyor.

Tahmin ne kadar kurumsallaşmış ve ne kadar (ne ölçüde) bilimseleşmiş-

tir? Bunu söylemek güç. Çünkü bu, tahmin tekniklerini gözden geçirmek ve tahmin yapan kurumları incelemekle aynı şey değil. Bizi, insanın kendi geleceğini ne ölçüde yarattığı veya yaratabileceği biçiminde formüle edilebilecek bir "İrade-i külli/İrade-i Cüz'i" tartışmasına, teoloji-felsefe alanına götürebilecek bu soruna, mümkün olduğu kadar içine girmeden, teğet geçmeğe çalışacağız. Çünkü antik kehânet ile modern tahmin arasındaki temel fark, eski insanın geleceğine pasif bakışı yerine, modern insanın geleceğini ne ölçüde kurabileceği-değiştirebileceği biçimindeki aktif yaklaşımıdır. Nostradamus, binlerce yıl önce yazılmış bir kitabın ayrıntılarını okuyordu.(1) O dönemde insan iradesiyle değişebilecek hiçbir beşeri ya da tabii olay söz konusu değildi. Tanrı, bir tiyatro eseri gibi, insanların ve kainatın oynayacağı bütün oyunları yazmış; kâhinden bu oynanmamış oyunları gündelik dile çevirmesi istenmişti. Semâ ve semavî kitaplar bu anlaşılması güç senaryoların kaynağını ve kiliyastların ilhamını oluşturuyordu.(2)

Rönesans ütopistleri (örneğin Campanella ve More), insanın kendine ve doğaya bakışına temelde değişiklik getirdi. İnsan kendi geleceğini, kendi iradesi ile, bilim ve teknoloji ile değiştirebilirdi: Örneğin, Bacon'ın New Atlantis'i.(3) Nostradamus'dan Jules Verne'e değin yapılan tahminlerin niteli bu değişimi güzel bir şekilde ortaya koymaktadır.(4) On dokuzuncu yüzyıl Positivizminin iyimserliğini ve iradeciliğini yansıtan Verne romanları, bu dönemde yaşayan aydının kendi yarattığı, yaratmak istediği dünyayı bize aksettirir. Diğerleri, Aldous Huxley'den George Orwell'e (1930'lar) ve günümüze uzanan, iyimser-nötr-kötümser bilim-kurguların (science fictions) prototipleri sayılmalıdır. İnsanların aya gitmesi bile, dikkatli bir araştırıcının, o dönemin bilimsel ve teknik imkanlarından hareket edip, böyle bir yapının sınırlarını görebilme-sezebilme başarısıdır.

Edebiyat dışında ilk modern tahmin iktisat alanında başladı. Başladığı gibi yine iktisat-teknoloji ekseninde devam ediyor. Antik metinlerde de iktisat tahminlerine ait örnekler vardır. Belki de ilk konjonktür (dalga) teorisi elemanı, İncil'in Ahdi Atik bölümünde bulunur: Yedi bolluk yılını yedi kıtlık yılının izlemesi, kırsal bir ekonominin, örnek olarak Mısır'ın, üretim dinamiğini oluşturuyor. Olay, belki iklim dengesi (Nil'in taşkın düzeni), belki de toprağın veriminin, nadas bilmeyen bir tarımda azalması ile ilgilidir.

Siyasal iktisadın kurucularından Ricardo ve Malthus, azalan verimler ve nüfus dinamiğini ortaya çıkararak ilk "gelir dalgalanması"na ilişkin kavramlara yaklaştılar. Daha önceki iktisadi düşünce yapıları (Merkantilizm ve Fizyokratlar) kıtlığı, açlığı, ölümleri ve vebayı bir tanrısal olay çerçevesinde görmüşlerdir. Tarım teknikleri ve tıp (hijyeni) henüz gelişmemişti. Kuraklık ve veba, savaşlar gibi, mahsulü ve insan gücünü yok etmekte, insanların sayısı iyice azalınca gıda/insan oranı yükselmektedir. Kuraklığın ve vebanın ne zaman çıkacağı, neden olduğu ve nasıl, ne zaman biteceği ise hiçbir şekilde bilinemiyordu.

Sanayi Devriminin öncülü, 18. yy. Tarım Devrimi bu alanda pek çok yenilik ve verimliliği artıran ileri teknikler getirmekle birlikte, İngiliz tarım kapitalizmi henüz 19. yy. başında, o zamanki teorisyenlere güven verecek bir durumda değildi. Ricardo, tarımda azalan verimleri saptayarak, bu kavrama dayalı bir rant teorisi geliştirdi. Bu kesinlikle bir konjonktür teorisi değildir. Çağdaşı ve dostu T. R. Malthus'un ünlü nüfus teorisi, bir anlamda, tahıl/nüfus dengesine dayalı bir konjonktür modelinin prototipi sayılabilir. Nüfus gıdadan fazla arttığı zaman kişi başına gelir azalıyor ve nüfus açlık ve sefaletle kırılarak tekrar tabii dengesine ulaşıyor. Bu bağlamda, açlık ve sefalet gibi, savaşlar ve salgınlar da konjonktürün tahmin edilebilir nüfus azaltan felâket elemanları oluyor. İnsanlar çoğalmalarını kontrol altına alamazlarsa, toplum ve tabiat nüfusu bir şekilde azaltıyor. Tarımın verimliliği sabit sayılarak nüfus artışının gelir dalgalanmasına sebep olduğu düşünülüyor. Kaynak/nüfus dengesine dayalı bu "teknolojik kötümserlik" teorileri 20. yy. ortasında bazı kalkınma teorilerinin içine yeniden girecek, örneğin Roma Klubü Sıfır Büyüme Ekolü Yeni-Malthusçülüğün savunmasını üstlenecektir.

Sanayi Devriminin olgunluk aşamasını gözlemleyen Marx, iktisadi dalgalanmanın dinamiğini kâr ve artı değer oranlarında arar. Denge geliri etrafındaki küçük dalgalanmalar yerine büyük bir tarih çizgisi boyunca insanlığın üretim ilişkilerindeki aşamaları saptamağa çalışır.

Kapitalizm, 20. yy. başında, çeşitli dalgalanmalarla olgunluk aşamasına gelmiş ve 100-150 yıllık fiyat, üretim, kâr vb. serileri ile kendi tarihini yazabilir duruma ulaşmıştır. Bu veri ve serilerden birçok teori, bu arada konjonktür teorisi de çıkarılabilirdi. İlk bilimsel deneyimi Fransız Dr. Clément Juglar 1862'de yaptı.(5) Buna rağmen modern konjonktür teorilerinin babası olarak, Rus iktisatçısı N. D. Kondratiev bilinir. Prof. Tinbergen'e göre, bu ünvan, 191? yılındaki çalışması ile Hollandalı Van Gelderen'e aittir. (6)

İktisadi ve teknolojik dinamiklerden hareket edip, gelir ve istihdamda, zamana bağlı, belli yükselme ve alçalmalar, iktisadi hayatın hızlandığı ve yavaşladığı ritmler saptayan güvenilir bir teori mevcutsa, iktisadi tahmin ve makro iktisat yönetim teknikleri, kalkınma teorisi ve kalkınma politikaları gereksiz olmuyor mu? Eğer insan, iktisat politikaları ve planlarla kendi iktisadi hayatını belirleyebiliyorsa, konjonktür teorileri bir tür iktisat mistisisizmi sayılmaz mı?

Konjonktür teorileri iktisat tarihi içinden çıkıyor; teknoloji tarihini, hatta iklim değişmelerini (klimatoloji) bile teorinin içine sokabiliyor. Oysa, iktisat teorisi, tarihten, genellikle, kullanabileceği "yasalar" demesek bile, eğilimler, çözümlemeler (analysis) çıkarıp şimdiki zamanda kullanabileceği biçim-

de formüller elde ediyor. Tarih, iki şekilde de gelecek için kullanılıyor. Tarih soyutlanmış ve stilize edilmiş bir gerçek haline ne ölçüde dönüşebiliyor? Burada tarih bir malzeme mi, yoksa toplumsal dinamiklerin kurallarının gizlendiği henüz "keşfedilmemiş" bir bilim mi? Bu sorular diğer temel ve hatta kozmik sorunlarla birlikte ele alınabilir. O zaman soru sormaya devam etmek yararlı olacaktır.

Acaba, iktisadi hayat, bütün toplumsal hayatı belirleyen gerçek bir altyapı dinamiğini mi oluşturuyor? İktisat ile diğer değişkenler arasındaki ilişki kısa, uzun veya çok uzak dönemlerde farklı yönlerde mi kurulmaktadır?

Bir ülkenin veya ekonominin "yaşanabilir geleceğini" tahmin etmek için, makro iktisada dayalı, bilinen ekonometrik ve diğer tahmin yöntemlerinin ötesinde diğer 'iktisat dışı' tahmin tekniklerinden ne kadar yararlanılabilir? Bu noktada, uzun dönem düşünülürse, ülke veya ekonomi tanımı, siyasi-coğrafi anlamda bile tartışma konusu olabilir. Bu tanım bile tahmin tekniklerinde, zamanlama boyutunda bir çok sorun çıkarabilir. Ben, bu açıdan belli bir fizik zaman yerine 'yaşanabilir zaman' yani bugünleri hatırlayabilecek birinin normal ömrü içinde görebileceği olayları kapsayan bir dönem tanımlamağa çalıştım. Sınırları çok kesin değil: 30 yıl da olabilir, 50-60 yıl da; tahmin tekniklerine, tahmin alanlarına ve konularına bağlı olsun veya olmasın kendimizi bir kronoloji ile sınırlamayalım, diye düşündüm. Tamamen sanayi ekonomilerinin veya bunlardan birinin dinamiklerini ortaya çıkarmaya yönelik şu veya bu konjonktür teorisini "güvenilir" bir tahmin aracı kabul etsek, bu yöntemlerin sonuçları, gelişmekte olan dünyanın veya bu dünyanın bir üyesinin geleceğini görmek için ne kadar uygundur? İkinci ya da üçüncü Dünya ülkeleri, gelişmiş ekonomilerin bir şekilde dümen suyunda gidecekse, ki bu oldukça kuvvetli bir ihtimaldir, gelişmekte olan bir ülkenin geleceğini okumaya çalışmak gereksiz bir iştir. Önemli olan, gelişmiş ekonomilerdeki, iktisadi-teknik ana süreçleri izlemektir. Teknik bir ayrıntı gibi görülen bu soru, buradaki incelememizin yönünü ve yöntemini değiştirecek kadar önemlidir. Çünkü, bu durumda Türkiye'yi bırakıp sadece, gelişmiş dünya hakkındaki tahmin literatürünü izlemek gerekecektir.

Fakat esas "kozmik" sorun bunların üstünde ve cevaplaması çok daha güç. O da şöyle ortaya konabilir: Modern sanayileşme, modern anlamda zenginleşme ve kalkınma insanlık veya medeniyet tarihinin çok küçük bir kesiminde yer alır. Sanayileşmenin öncesini ve sonrasını kapsayacak bir tarih dinamiği keşfetmek yani Palaeolitik'ten "bilinebilir ve bilinmez geleceğe" doğru bir yol açmak, sanayileşme sürecini diğer tarih süreçleri ve parçaları arasında herhangi bir süreç olarak görebilecek kadar uzağa (kosmos'a) gitmek, yükseğe çıkmak... Makro historya yapmak: Tüm tarih ve ge-

leceği kapsayan, tüm zamanları, mekânları ve insan topluluklarını birbirine bağlayan, toplumların zaman içindeki hareketlerinin, mekân ve birbirleriyle ilişkilerinin değişmez temel dinamiklerini ortaya çıkaracak bir çaba göstermek. Tabii, böyle temel dinamikler ve tarih yasaları varsa.. Ama biz tarihçi değiliz; böyle bir tarih çalışması yapacak bilgi, yöntem ve zamanımız yok. En azından bu tür yapılmış tarih çalışmalarından bazı ipuçları elde etmemiz mümkün olabilir mi? Sorularımızı makûl ölçüde ve düzeyde tutabilirsek, bunları iyi formüle edebilirsek, (en kötüsü) cevaplarını bulamasak bile tarih içindeki kara deliklerin (black holes) yerini saptamış olmaz mıyız?

Eğer birkaç sorunun cevabına yaklaşıyor olsak bile, yine de düzlüğe çıkmış olmuyoruz: Bu tür çalışmaların verebileceği bazı kozmik ipuçları veya sonuçlar, belli bir coğrafi mekânın ve/veya toplumun, çok kısa dönem sayılabilecek bir tahmin amacı için ne ölçüde pratik, ne mertebe geçerlidir? Bu büyük düşünce yapılarından nasıl yararlanılabilir? Şimdi daha fazla uzatmadan 'kozmik' diye nitelendirdiğimiz sorunu formüle etmeğe çalışalım: Kapitalizmin ya da modern dünya ekonomisinin **doğması ve gelişmesi**; bu yapının da modern teknolojiyi (bilimi) doğurması veya her ikisinin birbirinin (ebesi olarak) doğumuna etkin biçimde yardım etmesi henüz çözümlenmiş bir olgu değil. Kapitalizmin yayılması ve dünyaya belli derecelerde egemen olması daha kolay açıklanır bir süreç. Ancak, kapitalizm dediğimiz olgunun ortaya çıkması, o bölgedeki (in situ) özel koşullarla açıklanıyor ve bu şekildeki açıklamalar bir çoklarınca yeterli bulunuyor. Bunu anlıyorum: Portekiz ve İspanya'nın Cenova'yı yedekleyip Akdeniz'den Atlantik'e açılma zorunluluğu, daha büyük pazarlar, İspanyol gümüşleri ve büyük enflasyon (nisbi fiyatların yerinden oynaması), ticaret ve üretime bağlı işbölümü ve üretimde ölçek artışları, teknolojik dar boğazlar (dengesizlikler), şehirlerin büyümesi, tarım tekniklerinde gelişme, kır kesiminde boşalan (enclosures) işgücünün ücretli emeğe dönüşü, savaş ve lüks talep artışı, Protestanlık (Calvinizm) ın doğuşu, vb.. Bunlar ve benzeri birçok faktör, bu sürecin Batı Avrupa'da doğuşunu açıklıyor da, benzer koşullara sahip diğer mekân ve medeniyetlerde niçin modern Kapitalizme dönüşmediğini, (ne Marx, ne Braudel, ne Weber), kanaatimce açıklayamıyor.

Kapitalizmin Batı Avrupa'da doğmasını açıklayan çeşitli tezler nitelik olarak **kısmî** ve **pozitif**; yani "bu şartlar, faktörler, orada ortaya çıkmıştır ve süreç başlamıştır" diyor. Fakat, bu şartlar, çıkması kuvvetle muhtemel yerlerde hatta kendini göstermiş olduğu yerlerde bir süreç başlatmamış, mekanizma harekete gelmemiş; mevcut tezler bunu yeterince açıklamıyor. Bence, kapitalizmin ya da teknik ilerlemenin niçin bazı mekânlarda, dinlerde veya medeniyet bölgelerinde (eğer bunlar nedenler ise) çıkmadığını veya çıkamayacağını açıklamaya çalışan **total** ve **negatif** bir teoriye ihtiyaç var.

Tarihte bazı süreçlerin nasıl olduğunu açıklamak kadar, niçin olmadığını veya olamayacağını açıklamak belki daha da önemlidir. Global-Negatif şartlar, bir politika (bu bağlamda kalkınma) reçetesi yazmak için, kısmi pozitif şartlardan daha önemli olabilir. Çünkü, böyle bir "evrensel olumsuzluk" varsa politik reçetelere de gerek yoktur.

Eğer bu kozmik soruya cevap bulabilirsek, bazı ülkelerin (bölge veya medeniyet çevrelerinin) niçin modern anlamda kalkınamadığına veya belki de hiçbir zaman kalkınamayacağına dair pratik, güncel ve kısa dönemli bir cevap bulmak mümkün olabilir, diye düşünüyorum. Tabii, böyle bir soru ve cevabı varsa...

Genellikle, bugünkü fütürologlar (geleceği bilimsel biçimde araştırma uzmanları) "tarih derinleşmesinden" çok, "şimdiki zaman" tabanında hareket edip, geleceğe seyahat düzenliyorlar. Modern fütürolojinin önemli bir özelliği teknolojik ilerleme ağırlıklı olmasıdır; böylece kaynak-tüketim-nüfus ilişkileri hatta klimatoloji ve güneş sistemi, radyasyon kuşakları ve enerji dinamikleri gibi kozmolojik faktörlere dayanan tezler ve senaryolar kurulur. Ancak, bu senaryoların farklılığının ve çeşitliliğinin nedeni, temelde, teknolojinin gelişme yönü, hızı ve biçimi ile insan ve toplumlarla etkileşmesindeki varsayımlar, yorumlar ve bakış açılarının yazarlara veya araştırma gruplarına göre büyük değişiklikler göstermesidir.

Modern fütürologlar, tarih teorisine, hatta kendisiyle ilgili teoriler tarihine bile çok fazla ilgi duymaz. Tarih verilerinden ve serilerinden "şimdiki zamanı" açıklayanları veya zaman içinde süreklilik arzettiğini düşündüklerini malzeme olarak kullanır. Onun için tarih, bir teori değil bir malzeme yığınıdır. O her durumda "şimdiki zaman tabanını", kendi hareket üssü olarak benimseyecektir.

Fütüroloji, biraz cesur bir genelleme yapılabilirse, bir Anglo-Saxon disiplini, daha geniş bir çerçevede ise Batı Avrupa kültürünün Rönesans'da tohumları atılmış bir ürünü sayılabilir. Çünkü, insanın hayallerini maddeye, gerçeğe dönüştürdüğü araç olan teknoloji, bu mekânlarda gelişmiştir.

Modern, **Teknolojik Tahmin** yöntemleri 1940'larda biçimlenmeye, 1950'lerde sivil sanayi, savunma ve araştırma enstitülerinde kullanılmaya başladı. Ciddi bir iş idaresi disiplini olarak da 1960'larda kabul edildi. **Teknoloji Tahmini** gelecek teknoloji transferlerinin büyük bir olasılıkla değerlendirilmesidir. **Teknoloji Transferi,** teknolojinin üretilmesi dahil, bu teknik ilerlemenin diğer teknolojilerle, teknolojik olmayan iktisat, toplum, siyaset ve askerlik alanlarındaki etkilerini ve her düzeyde (yatay) ve farklı sektörlerde (dikey) yayılmalarını ifade etmektedir.[7]

İktisat tarihinden yararlanan konjonktür teorisi yeni fütürolog sayılmaz. Böylesi kişiler, sıradan bir fütürolog gibi toplumun bütün cephelerini insan ve insan dışı (ekolojik) tüm sistemlerini bir bütün olarak ele alıp, geniş anlamda bir gelecek kurgusu düşünme durumunda değillerdir. Zaten, bir konjonktür analizi için gerekli olan iktisat serileri ancak sanayi toplumunun başlangıçlarına kadar gidebildiğinden, en fazla 200-250 yıllık bir 'tarih' yapabilirler ve geleceği de ancak bir kaç dalga boyu gösterebilirler. Roma Okulu veya karşıtları tipinden iktisat ağırlıklı tahminciler, daha ideolojik bir yaklaşım içinde, bir tez kanıtlamak için tarih serilerini ve teknolojik eğimleri kullanıyorlar. Bir bakıma, ideolojik bir yaklaşım, vurgulanmak istenen bir tez veya sonuç olmaksızın, tabiata bakış gibi nötr bir fütüroloji denemesi yapmak imkansız gibi görünüyor. İnsan kendi geleceğine nötr, duygusuz bir gözle bakamaz; herhalde görmek istediği şeyleri, bir şekilde, görüş ufkuna sokacaktır. Bundan kaçınmak gereksiz. Belki işin güzel yanı da bu. Bu konuların okunması, merak edilmesi, fütürolojinin bilim ve edebiyat arasında, edebiyat ağırlıklı bir ürün olması yüzündendir. İnsan yaratıcılığı ve tarihi diller, yerini bilgisayar dilleri (sentetik diller) ve gelişmiş matematik tahmin programlarına bırakınca, bu alana genel ilgi azalacak, fütüroloji bir uzmanlık haline gelecektir. Acaba, bu zamanın geldiğini veya kısa sürede geleceğini 'tahmin' edebilir miyiz?

Şimdilik, bilgisayarlarda, ekonometrik tahmin programları var: 4, 6, 12 aylık veya 4-5 yıllık makro büyüklükleri, uluslararası kuruluşlar (IMF, OECD, Dünya Bankası gibi), üniversiteler, devlet kuruluşları veya özel danışmanlık firmaları tarafından yapılan ekonomik tahminlerde bulmak mümkün. Bu tür tahminler, Türkiye'de de, Türkiye için dış ülkelerde ve kuruluşlarda da yapılıyor. Okuyucu, bu makalede Türkçe ve yabancı dillerde yüzlerce örneğini bulabileceği tekno-ekonomik, tekno-sosyolojik veya doğrudan teknoloji tahminleri, senaryoları göremeyecek. Geleceğe ait insanı hayrete düşüren bilim-kurgular yapmak, pek tabii ki bizim işimiz değil. Belki bir yerde bilim kurguların nasıl üretildiğini, bunun "teknolojisini" incelemek ilgi çekici olabilirdi. Ancak, bu tür teknoloji tahminlerinin ve senaryoların uzman işi olduğunu yukarıda belirtmiştik. Gerçi, bu tür tahminlerin hepsi gözden geçirilip, biraz da uzmanlık katılarak, dünya, ülke veya herhangi bir sektör için "eklektik" tahminler, senaryolar da yazılabilir; bunu yapanlar da var. Belki, ilerde böyle bir denemeyi düşünebiliriz. Fakat, biz burada, daha genel bir tarih tabanı yaklaşımından yararlanıp dünya ve Türkiye için bazı toplu eğilimleri saptamak, yaşanabilir bir gelecek için sonuçlar çıkarmak istedik.

Bunun ötesinde, günlük tartışmaların toz dumanından arınarak, Türkiye'nin bazı genel sorunlarını, güncel düşünme kalıplarını yıkarak yeniden tanımlamak ve başka bir düzeyde tartışmaya açmak gerekiyor. Demokrasi, kendi kaderini tayin hakkı, halk, temsili demokrasi, özgürlük, insan hakları vb. bir çok kavramın tartışılırken eskidiğini, birer fetiş ve tabuya dönüştüğünü, anlamlarının değiştiğini ve özlerinin boşaldığını görüyoruz. Müminlerin Tanrı kavramını tartışmayıp, sadece inandıkları "credo" gibi, sol, sağ, liberal, otoriter tüm siyaset takımlarının, yine kendilerine göre yorumlamakla birlikte bu kavramları reddetmeden ağızlarında çiğnediklerini görüyoruz. Fosilize kavramlar, bir Ortaçağ skolastiği gibi, düşünce ve tartışmaya yeni ufuklar açılmasını önleyebilir. Her düşünce kalıbı, katılaşıp kabuklaştığında yani öldüğünde içindeki canlı organizmayı kendine hapsediyor.

Yine de yöntemler, düşüncenin kaynakları, sonuçlardan önemlidir. Öyle olmalıdır ki, okuyucu da bu yöntemleri, veri kaynaklarını kullanıp, başka sonuçlar, başka kurgular elde edebilsin...

II. Türkiye ve Gelecek

Senaryoları ve gelecek tahminlerini iyimser ve kötümser diye ikiye ayırmak alışkanlığı vardır. Mevcut sistemleri eleştiren ve yaşama şanslarını azaltan ve trend olarak o sistem içinde yaşayanların "alışmadığı" veya alışamıyacağı türden bir gelecek gören senaryolara kötümser denir. İnsan ve toplum, hele Doğulu bir toplum, kendi alıştığı kavram ve yaşama düzeni dışında kalan her gelişmeye kuşkuyla bakar. Çünkü insan toplumunda her zaman bir atâlet, bir tutuculuk mevcuttur. Bu tutuculuğu ve atâleti belli dinamik gruplar, bir anlamda ütopistler (ve bu anlamda yönetici elit) değiştirmeye çalışabilir. Bu toplum kendi klasik çerçevesinden kopmuş, yeni bir mekânda toplanmış karmaşık bir yapıysa (örnek, oluşum halinde Kuzey Amerika'nın 18. ve 19. yüzyılları) bu değişme daha hızlı ve kolay gerçekleşebilir. Tutuculuk, eskiyi koruyuculuk içgüdüsel bir davranıştır. Ama, kesinlikle bir sağ sol ayrımı değildir: Solcu kötümserler, sağcı iyimserler bulunabilir.

Türkiye için de, genellikle, bu ayrıma göre kötümser senaryolar daha çok. Hükümetler, Hükümet Programları ve yetkililer daima iyimser tahminlerin kaynağı. Onlar, mevcut sistemden hareket edip, cari kavramlar ve kuralların içinde varılabilecek "en iyiyi" görmeye çalışıyorlar. Ancak bu günün iyimser tahminleri bile, en iyimser oldukları noktada, çağdışı kalıp kötümser senaryoları haklı çıkarıyorlar. Çizdikleri tablolar 1950'lerin 60'ların gelişmiş sayılan toplumlarının görüntüleri. Bir anlamda, Hükümetin 'resmi' ütopyası gerçekleşse biz 2000 yılında 1960'ı yaşayacağız. Zaten çözdüğümüz ve çözemediğimiz sorunlar da 20-25 yıl öncesine ait. Bu da kötümser-

ler için yeterli bir ilham değil mi? Çeyrek yüzyıl öncesini yaşamaya çalışan bir toplumu çeyrek yüzyıl sonrasının sorunlarıyla ilgilendirmek mümkün mü? Üstelik bir çok kurumları ve sorunları çeyrek yüzyıldan da geride bulunurken.

Öyleyse, Türkiye senaryolarının neden kötümser olduğunu araştırmalıyız. Bu da bizi, bir durum değerlendirmesi yapmaya götürür. Bir kez Türkiye'de herkes, bilinçli veya duyarlı olarak bir takım temel işlevlerin bozulduğunu ya da düzelemediğini görüyor. Türkiye, yaşanabilir bir gelecekte, 65-70 milyon ve belki daha çok insanı, belli bir sınırda, çoğunluğun benimsediği ilkeler etrafında ileriye, medeniyete götürecek somut bir ideoloji, yönetici elit, yönetim kadroları, milli ve beşeri bir kültür hamuru, bağımsıza oldukça yakın bir tekno-ekonomik yapı ve en önemlisi bilgi ve teknoloji üretim kaynaklarından yoksundur. Siyasi ve sosyal hayatta merkezkaç güçleri harekete geçmiştir.

Bu tür tahliller için iktisadi hayatı baz almak yaygın bir yaklaşımdır. Böyle bir yaklaşım, ekonominin (maddi hayatın) diğer faaliyetleri belirlediği biçimdeki Marxist görüşün, şu veya bu şekilde Batının finans merkezleri tarafından da kabul edilip, her ülke senaryosunda veya aktüel raporlarında gerçekleştirilmesinden kaynaklanmaktadır.

Ben Türkiye iktisadının bu orta dönem tahliline sadece iki noktada hatırlatma yapmak istiyorum: Bir, makro ekonominin mikro temelleri arasında sayılan girişimcinin, aslında uzun dönemli sosyo kültürel şartların bir ürünü olduğunu; iki, artık kalkınmanın tamamen dinamik bir kriterle, bilgi üretim kapasitesi ile açıklanabileceği bir aşamaya gelindiğini..

Türkiye'de 1980 başında alınan ekonomik önlemler, sadece ekonomide bazı temel değişiklikleri değil, ülkenin uzun zamandır yaslandığı sosyo-kültürel varsayımları da değiştirmek anlamına geliyordu. Bir "felsefe" değişikliği yapılmıştır. Piyasa güçlerini harekete getirmek, dövizden faize her şeyin fiyatının devlet dışında, her türlü tekelci veya oligopolcülerle dış dünyanın belirlenmesi anlamında düşünülemez. A. Smith piyasa güçleri derken, üretici güçlerin feodal yapıdan, merkantilist devlet sınırlamalarından kurtarılarak, girişimcilerin her türlü iktisadi faaliyeti serbestçe icra etmelerini kastetmişti: Girişimcileri "bırakınız yapsınlar, bırakınız geçsinler". Ama, ortada girişimci sayılabilecek pek çok kimsenin mevcut olduğu düşünülüyordu. Düşünmesi bir yana, 18. yy. İngiltere'sinde bu tür insanlar her ülkeden daha fazlaydı.

Bunun ötesinde, bu girişimcilerin istediği kadar sermayeyi makul bir fiyattan bulabileceği bir para-kredi piyasası daha o zaman teşekkül etmişti.

O halde, piyasa güçlerini harekete getirmek için, bir ekonomide bol sermaye, bu sermayenin müteşebbise kolaylıkla aktarılabildiği para-kredi mekanizmaları (sermaye piyasası ve banka sistemi) olacak ve bu sistemden yararlanacak çok sayıda müteşebbis bu sermayeyi kullanarak istedikleri yatırımı yapacaklardır.

Türkiye'de bol sermaye ve yeterli müteşebbis olsaydı, serbest piyasa ya da tam kapitalist bir ekonomik düzene baştan itibaren geçerdi. Acaba, bu iki temel faktör yani sermaye ve müteşebbis 1980 yılında mı birdenbire bollaştı ki biz serbest düzene geçmeye karar verdik? Sermaye iç ve dış dünyada en kıt zamanındaydı. Müteşebbis ise tarihi-kültürel şartların, yani bir medeniyet çevresinin, bir dünya görüşünün ürünü olarak ortaya çıkar. Türkiye Cumhuriyeti iki kuşakta yetiştiremediği yeterli sayıda müteşebbisi TÜSİAD okulundan 10 yılda hızlandırılmış eğitimle mi mezun etmişti? Acaba hep devlete, devlet ihalesine, gümrük duvarına, DPT teşvikine dayanan "ilk birikim" modeli tarihe mi karışmıştı?

Belki tamamen sebep sonuç ilişkisini tersine döndürmek için, önce serbest piyasa ekonomisini icat edip bununla yeterli sermaye ve müteşebbis üretmeyi mi planladılar? Her şeyi serbest bırakmakla birçok spekülatör (kısa zamanda kıtlık rantlarından yararlanarak üretmeden zengin olanlar) ortaya çıkabilir; ancak gerçek üretici-müteşebbis, istikrarlı bir ekonomide uzun dönemi düşünerek yatırım yapan kimsedir.

Türkiye için "özel" bir yatırım teorisi yoktur. Yatırım, sermaye maliyeti ile gelecek kârlar arasında, müteşebbisin kurduğu bir denge sonucunda ortaya çıkar. Sermayenin kıt olduğu (az tasarruf eden) toplumlarda sermayenin maliyeti yani faizler, bu kararda önemli rol oynar. Burada, piyasaların (talebin) yeterli olduğu varsayılıyor: Sadece 65 milyonluk Türkiye değil, dünya piyasalarının da, diğer ülke müteşebbisleri gibi Türk müteşebbislerine açık olduğunu kabul ediyoruz; kapitalist sistemin özü bu: Türkiye onlara açık, onlar da Türkiye'ye.

Ucuz, yeterli ve kolay kredi, etken ve verimli bir banka-finans sitmeninin ürünüdür. Bu açıdan, Türk finans sisteminin etkenlikten, verimlilikten çok uzak hatta hasta olduğunu söyleyebiliriz. Kendi aktiflerini gayri menkule ve iştiraklerine bağlamış, geri kalanını devlet tahvilleri ve döviz kasalarına yatırmış bir banka sisteminin, kredi vermek için sadece gayrimenkul ve benzeri karşılıklar araması doğaldır. Türkiye'nin en geri, katı ve hayalsiz sektörüdür bu. Modaya uyarak, şubelerini bilgisayarlarla süsleyen ama hiçbir hizmet getiremeyen banka sisteminin teknik ilerlemeyi anlaması ve sanayileşmeyi finanse etmesi herhalde beklenemez. Örneğin bankaların, risk sermayesi (venture capital) yaratarak küçük ve parlak teknolojik girişimlere

kan vermesi, eğer bu fikrin sahipleri önemli bir gayrimenkule sahip değillerse mümkün değildir. Önemli bir gayrimenkul varlığı olanın da, rantiye bir toplumda, sanayici riski alması makûl müdür? Korkunç boyutlu, 3 haneli bir enflasyon yaşayan ekonomide, hiçbir akılcı müteşebbis yatırım yapmaz; bu olguyu bir kenara bırakıyorum). Türkiye'nin düşük gelirle, yeteri kadar tasarruf edememesi, kaynak yaratması, banka sisteminin temelindeki sorun diye ileri sürülebilir. Ancak, mevcut kaynakları bile, anlaşılamaz bir yeteneksizlikle batık kredilere tahsis eden bir karar mekanizmasında, iktisadi hesaplardan başka her türlü etkinin rol oynadığı açıktır.

Tek bu noktadan, finans sisteminin geriliğinden hareket edip, Türkiye'nin geri kalmışlığını, dış borçlarının nasıl hızla artıp, ekonomiyi ipotek altına soktuğunu, açıklamak bile mümkündür. Yine de banka-finans sistemini, herhangi bir ekonomik sektör olarak ele alıp, bu alanda verimliliği ve üretimi artıran , yenilikçi müteşabibbislerin neden ortaya çıkmadığını cevaplayan daha genel bir açıklama bulmak gerekir. Bu açıklama, tüm sektörlerde, çağdaş müteşebbissin neden ortaya çıkmadığına ilişkin olmalıdır. Eğer açıklama, uzun vadede sosyo-kültürel normlarla ilgili olmayıp, bir "mevzuat" engelinden ibaret bulunsaydı, 1980 ekonomik "transformasyon" kararlarından sonra Türkiye'de pıtrak gibi gerçek müteşebbisler, sanayiciler ortalığı kaplardı. Oysa hayali ihracatçılar, küçük-büyük spekülatörler ve 'baba' tipli müteşebbisler, son 8-9 yılda ekonomik hayatımıza heyecanlı bir polisiye atmosfer katmakta büyük başarı gösterdiler.

Herhangi bir ülkede sosyo-kültürel normları değiştiren de, sürdüren de, genel anlamda bir eğitim sistemidir. Çünkü, eğitim sisteminin amaçları ve işleyişi, mevcut sosyo-kültürel normları sürdürüp yeniden üretebileceği gibi, bunların kökten değişimini de hızlandırıp gerçekleştirebilir. Cumhuriyet Maarifinin 1960'lara değin gerçekleştirmeye çalıştığı ve temelde başardığı amaçlar, değişiklik öngören bir çağdaş eğitim sistemi örneğidir.

Türkiye'de eğitim sistemi denince, son yıllarda, yükseköğrenimdeki YÖK kargaşası akla geliyor. Aslında eğitim sistemi ilk, orta ve mesleki-özel eğitim kademeleriyle bir bütün oluşturur. Yükseköğretim, eğitim artı araştırma,bilim ve teknoloji üretme sistemidir. Pek tabii ki bugünkü duruma bakıp, üniversiteleri ortaöğretimin doğal bir uzantısı olarak görmek kimseye aykırı gelmiyor.

İnsanın kişiliği temel eğitimde, örgün, paralel ve "illegal"de olsa ilk ve orta öğretim tabanında oluşuyor. (Paralel eğitimden kasıt, büyük bir sayıya ulaşan özel dersane topluluğudur. Bu sistem, örgün eğitimi izliyor-tekrarlıyor; ona paralel. İllegal ise hâlâ kanunda yeri olmayan, fakat çok yaygın de facto Kuran kursları tekkeler, dinî kamplar ve yatılı okullardır).

Örgün veya değil, eğitimin içeriği, yöntemi, genelde ezberci, kişilik öldürücü-tek tip insan yaratan, çağdışı özellikler taşırken, mecburi din eğitimi, onbinlerce resmi ve gayri resmi (illegal) Kuran kursları, 400 imam-hatip ortaokulu ve 350 imam-hatip lisesi ile yüzünü skolastik çağa çevirmiş bu eğitim tabanı, köylülüğü ortadan kaldırmaya değil, onu yeniden üretmeye yöneliyor.

Her yıl, kalitesi giderek düşen bu eğitim sisteminin yarattığı milyona yakın üniversite adayının yükünü YÖK, yüksek öğretimin kalitesini düşürüp, kontenjanları artırarak "absorbe" etmeye çabalıyor. YÖK, üniversite kargaşasının bir sebebi olmaktan çok, kötü bir temel eğitimin kaçınılmaz sonucu; bir tür gençlik sigortası olarak dinamik gençlik kesimini, okutuyormuş, geleceğe hazırlıyormuş gibi oyalayarak, toplumu daha büyük sorunlardan, patlamalardan korumaya, yönetime biraz daha vakit kazandırmaya çalışıyor. YÖK'ün esas işlevini eğitimde değil bu sigorta olayında görmek gerek. Tabii ki milyona yakın insanı, merkezi yapıda yönetmek, ona askeri-hiyeraşik bir nitelik kazandırıyor: Denetleme ve güdüleme, eğitimden her zaman ağır basıyor.

Oyalama ve denetlemeye yönelik bir yükseköğretim sisteminde kaliteli meslek adamı ve iş idarecisi (manager) çıkması tesadüflerin ve birkaç küçük merkezin ayrıcalığı. İlkokuldan üniversite sonuna kadar baskı altında tek tip eğitim görmüş bir insan kişiliği müteşebbise nasıl dönüşebilir? Bugünlerde, eğitimi en kısa yerden terketmiş, tahsili kıt, cüreti fazla, "baba" tipli işadamları hızla çoğalırken, hayali teşebbüslerinin maceraları artan bir ilgiyle gazetelerden izleniyor. Yeni "teşebbüs-ü şahsi" politikalarının 8-10 yılda yarattığı Türk müteşebbis tipi, Avrupa Topluluğu müteşebbis tiplerine fazla uymuyor. Rekabetçi, ileri teknoloji ile mal üretmeyip, şiddetle döviz kazanmak isteyen bir ekonomide, "dış döviz depoları, ne olursa olsun ülkeye aksın" denince, bu işi normal ihracatçılardan çok babaların yapması doğaldır. Babalar böylece, işadamı statüsü kazanmaktadır.

Daha yukarıda, resmi tahminlerin en iyimser oldukları noktada bile çağdışı kaldıklarını vurgulamıştım. Türkiye'nin iyimser yılları olmadı mı? Ülke 1930'lar, sonra 60'lar, hattâ 70'lerde bir umut, bir sanayileşme şevki, devletler arasında bir üst lige atlama heyecanı yaşadı. Bu dönemler Birinci Sanayi Programı ile ilk 4 Beş Yıllık Kalkınma Planlarına isabet eder. Hatta 1971'de kurulan "beyin takımı", bir teknolojik ve ekonomik sıçramanın gerçekleştiğini veya gerçekleşebileceğini, böylece belli bir sürede İtalya ve daha ileri bir düzeye varabileceğimizi düşünmeye başladı. Düşüncenin temelinde, bir sanayi altyapısının, gerekli bilim ve teknoloji altyapısıyla birlikte giderek şekillenmesini görmek, bunun için planlı ve programlı bir ulusal çaba sarfetmek yatıyor.

"Demokrasi fetişi"ne tutkun sivil toplum ideologları, sağda olduğu kadar sol cephede de mevcut; bu demokratik kalkınma sürecinin, üçü başarılı, bir o kadarı da başarısız askeri darbe nedeniyle kesildiğini gözyaşları ile ifade etmekdedirler. Hatta daha sağ ve çokça daha sol uçtakilerin bazıları bu darbelerin, ülkenin kalkınmasını istemeyen dış güçler tarafından tezgahlanıp, on yıllık periyodlarla sahneye konulduğunu ileri sürüyorlar. Hepsinin birleştiği nokta, darbelerin dışsal bir faktör olduğudur.

Gelecek için önem taşıyan soru şudur: Acaba darbeler dışsal mı, yoksa sistemin içinde tabii bir dönüşüm müdür? Temelde irdelenmesi gerekli sorun budur. Türkiye'ye 40 yıl önce, dönemin dışsal şartları gerektirdiği için şeklen bir temsili demokrasi getirmekle Türk toplumu, demokratik yapıda bir sivil toplum olmuş mudur?

Öyle bir topluluk ki sadece kendisine (17. yy. dan beri) askerlik yaptırılmış, diğer din ve kültürlerden gelenlere ticaret, zanaat açık tutulduğu halde askerlik onlardan esirgenmiş. Bu bir ayrıcalık, bir imtiyaz mı olmuş yoksa bir cezalandırma ve geri bıraktırma mı olmuş, onu tartışmıyorum. Osmanlıların askerlik göreviyle yükümlü asli unsuru (17. yy. dan beri) Türkler, bu imparatorluğun en son parçasında, milli devletlerini kurduklarında bütün kurumlarını Batı'dan almalarına rağmen, milli kurumlarını askeri yapılara benzetmişlerdir: Belediye zabıtasından, ilk ve ortaöğretim (yenilerde yüksekoğretim) hep askeri hiyerarşik modele göre örgütlüdür. Milli bayramların ve günlerin hepsi, askeri usullerle ve askerlerle birlikte kutlanır. Bütün kriz anlarında orduya müracaat edilir. Herkesin askeri kuralları ve askeri terimleri bilmesi (askerlik mecburiyeti nedeniyle), Başbakanlıktan üniversite ve hastane kapılarına kadar tüm kapılarını birer nizamiye girişine döndürmüştür. Akla gelen tek yönetim modeli "askeri"dir. Üniversitelerden hastanelere kadar devriye gezen askerler, asker gibi gezen polisler, "girilmez, durulmaz, yasaktır" levhaları kimseyi tedirgin etmez. Ünlü komedi ikilisinin oyununda olduğu gibi her şey, her yer "yasaktır": vatandaşlar bu yasaktan nasıl ve nerede kaçacaklarını düşünürler ve yolu bulurlar. Ama, bu yolu bulduktan sonra da her şey serbest sayılabilir. Fertlerin, başkalarının haklarına tecavüzü konusunda hiçbir "otokontrolu" yoktur. Herşeyin yasak olması, hiçbir şeyin yasaklanmamasına dönüşmüştür. Böyle bir toplum, medeni anlamda "sivil" değil, lâubali ve anarşik bir toplumdur. Evde, baba korkusu, dışarda jandarma ve karakol, bu anarşinin doğal frenleridir. Kolluk gücünün işlevi Batıdan oldukça farklıdır. İnsan hakları takipçilerinin kolaylıkla anlayamadığı husus budur.

Başka bir deyimle, sivil kurumları, hatta "sivil tarihi" olmayan bir toplumdur. Anayasa ve diğer temel kuralları belli sürelerle değişen, yeni teşek-

kül etmeye başlayan kurumları belli aralıklarla altüst edilen, siyasi ve sosyal, "milli" geleneklerin yerleşmesine fırsat verilmeyen, daha doğrusu buna imkân bulamayan bu toplumda, sosyal bakımdan teşekkül etmiş tek kurum ise ordudur. Türk toplumunun tarih içinde bel kemiği, toplayıcı unsuru, Batı'daki gibi bir kilise veya bir hanedan veya bir ticaret aristokrasisi olmamış, yalnızca "ordu kurumu", zamanla şekil değiştirmesine rağmen, devletin en iyi ve en kötü zamanlarında, bu toplumun temellerini oluşturmuştur.

Türklerin, tarih içinde hep ordu-devlet olarak siyasi varlıklarını sürdürmüş oldukları anlaşılıyor. Bu şoven bir tez, militarist bir yaklaşım olarak alınmamalıdır. Türklerin özgün kurumu, hep bir ordu, silahlı birlik olmuştur. Diğer sosyal ve siyasal kuramları, hattâ devlet şemalarını bile başka toplumlardan ödünç almaları, pek çok sivil kurama her zaman yabancı kalmalarının temelinde yatan nedendir. Organizasyon yönünden sadece ordu-devlet ekseninde kalmaları, diğer toplumsal ve ekonomik faaliyetleri küçümsemeleri ve bunlara yabancı kalmaları sonucunu doğurmuştur. Bu tarihsel kalıtım Türkleri hiyerarşik bir yapıya ısındırmış, alıştırmış, bunun sonucu olarak: Bir, adapte ettikleri, transfer ettikleri tüm kurumları, sosyal yapıları, hiyerarşik bir biçime sokmaya çalışmışlar; iki, demokrasi gibi, temelinde fertlerin ve ,fertlerin gönüllü örgütlerinin bağımsız kararları-iradeleri olan sistemlerin adaptasyonunda başarı kazanamamışlardır. O zaman, Batı'daki gibi, temelinde mücadelelerle kazanılmış bir haklar sistemi hayat biçimi olarak ortaya çıkmamış, demokrasinin kalıbı, şeklî bir temsil sistemi, dışsal bir faktör halinde, yukarıdan empoze edilmiştir. Türkiye'de dışsal olan, askeri darbeler ve müdahaleler değil, demokrasi kurumlarıdır. Bu kurumlar bünyeye uymadığı için sık sık ana sigortalar atmakta, toplum binlerce yıldır alıştığı hiyerarşik yapıya dönüşler yapmaktadır. Ancak Batı toplum modeli, iki yüz yılı aşkın bir süredir sivil ve askeri (daha doğrusu ayrım yapılmadan) yönetici elitin benimsediği bir ideoloji olduğundan bu gerçek aydınlar ve yöneticiler tarafından görülmemeye ve gösterilmemeye çalışılmaktadır. Demokratik olmamak, "sivil" olmamak, Türk aydını için, saklamaya çalıştığı bir "kompleks"dir.

Batı toplum modelini uygulama yolunda pek çok mesafe alınmış olmakla birlikte, modelin çalışmasındaki içsel dinamik, uygulanan modeli bizzat bir engel haline getirmektedir. Tanzimat ve Meşrutiyet'lere inmeden, sadece Türkiye Cumhuriyeti ile sınırlı kalarak, Anayasaların yapımcılarını görmek bile yeterli ipucu veriyor: 1924 Anayasası M. Kemal Atatürk ve etrafındaki yönetici elitin eseri: Milletin egemenliğini ve temsili esasını getiriyor. Türkiye bu Anayasa ile çok partili döneme geçti. Çok partili sistem, bu anayasadaki kuralları ve daha önemlisi çoğulcu sistemi bertaraf etme eğili-

mini açığa çıkarınca yönetici elit adına askerler devreye girdi. Demokrasinin, ihtiraslı ve siyasetçi kliği tarafından yozlaştırıldığı, rayından çıkarıldığı söylenir. Kimse sistemde kabahat bulmaz. Menderes olmasaydı veya Menderes başka türlü davransaydı ve/veya belli bir grup asker jöntürkçülük yapmasaydı, her şeyin bir Batı demokrasisinde olduğu gibi düzgün yol alacağı varsayılır. Oysa, köylülüğe dayanarak iktidara gelen yönetici elit, seçim (kitle) dinamiği nedeniyle kısa zamanda köylülüğe esir oldu. Oy mekanizması içinde köylülüğe kim daha çok taviz verirse, o oy alabilecekti. Böylece, köylülüğü yeniden üretme, köy ideolojisini (din ve gelenekçilik) canlandırma yarışı başladı. Muhalefetteki CHP bir zamanlar köylülüğe karşı olduğundan (Mustafa Kemal'in iktidar dönemi ki 1930'larda fiilen bitiyor), bu yarışı DP'ye karşı yitirdi. CHP'nin yapısı, köylülüğü hücrelerine kadar kısa zamanda massedemeyecek kadar küçük burjuva ve yenilikçi-batıcı etkiler ve yönetici elit kadrolar taşıyordu. CHP köylülüğü, 1960'larda "ortanın solu" ile kendi içinde yeniden üretmeye başlayacak ve başka bir köylü partisi (MSP) ile 1974'te iktidar şansını yakalayabilecektir. Bir bakıma sağ ve sol aydınların, özellikle sivil toplumcuların demokrasi ve kalkınma başlangıcı saydıkları 1950 Demokrat Parti iktidarı, Türkiye'de şehir normlarının geriye saymaya, köylülüğün yeniden üretilmeye başlandığı tarih olarak anılmaya da adaydır.

Subayların 1960 darbesiyle yaratılan Anayasa, 1924'ün milli hakimiyet temelinde daha geniş demokratik haklar ve özerk kurumlar ortaya çıkardı. Fakat, köylülüğün sağ ve sol formlar altında kendini genişleterek üretmesini önleyemedi, hızlandırdı.

DP'nin devamı olan AP'nin dışına taşan sağ köylülük bir kaç küçük partide daha da yoğunlaşırken, CHP narodnikliği dışında, "ırgatlara, marabalara", ezilmiş etnik unsurlarla mezheplere hitap eden bir İşçi Partisi doğdu. Resmi işçi sınıfı ideolojisine rağmen bu parti de, oy yakalamak için kısa zamanda köylü tabanında hareket etmeye başladı. Henüz işçinin köy kökeninden kopup kendi için işçi sınıfına dönüşemediği, fakat hızlı sanayileşme ile şehirlerde sayısal bir çoğunluk oluşturan çalışanlar nedeniyle bu stratejinin klasik işçi-köylü ittifakı gereği sanılması, bu süreçte aydınların da köylülük hareketine can-ı gönülden katılmalarına yol açtı. Aslında köy kökenini yitirmemiş fakat köylülüğünden utanan aydınların, "ileri-solcu" kisvesi altında köylülük yapmaları, hatta bu yaşam ve eylem tarzına şehirli küçük burjuvaların da katılmaları, bunları çok rahatlatan bir unsur oldu. Artık köy romanı, basit Türkçe konuşmak, bağlamalı türkü dinlemek, ilerici aydın tavrı olmuş, halk şiiri ve edebiyatı "bozulmuş burjuva" edebiyatının önüne geçmişti. Köylülük her tarafı, aydını, yarı-aydını, yöneticiyi, sanatı ve çok geniş bir etkileme alanı olan medyayı sarmıştır [8].

Siyasi ve sosyal hava genel köylülük taarruzu ile kırılınca, köylülük resmi ideoloji içine sızmaya başladı. Köylülükle sınırlarını fazla belirgin tutmamış olmasına rağmen işçi hareketinin, sanayileşme ile ister istemez ivme kazanması ve harekete geçmesi 1971 darbesine gerekçe oluşturdu. Belki son defa olarak köylülüğü durdurmak isteyen jöntürk bir grubun erken darbesine karşı olan hiyerarşik yapısını bozmayan subaylar, karşı darbede başarılı oldular. Kemalist ve ilerici bir hareket olarak takdim edilen yeni iktidar, köylülüğün gücünü anlamakta gecikmeyecektir [9]. 1971 Anayasa değişiklikleri, tamamen köylülüğün etkisine açılmamakla birlikte, şehirlerin, çalışan şehirli kitlelerin ve genelde kişinin gidebilecekleri sınırları daraltarak, ileriye dönük, medeni süreçlerden geriye dönülebileceğinin ilk işaretini verdi.

Köylülüğün tamamen, yeniden ve "resmen" üretilmesini devlet doktrini haline getiren Anayasa 1982 modelidir. Yönetici elitin köylülüğe, bunun resmi ideolojisi Türk-İslam sentezine teslim olması bu çerçeve içinde gerçekleşti. ANAP köylüleşme, ümmetleşme sürecinde bir sebep değil, sonuçtur.

Tabii ki tarihin bu genel eğilimi karşısında pek çok karşıt argüman ve işaretle, bu süreç içinde köylülüğün yenildiği, dışa açılarak kapitalist enternasyonalin Avrupa pazarına bile başvurulduğu ileri sürülebilir. Daha önce de belirttiğimiz gibi, insanların yaşadığı mekânlara, kıyafetlerine ve hatta tükettikleri mallara bakarak geleneksel köylülüğün öldüğü ve birkaç kuşak sonra sanayileşmenin tabii seyri içinde tarihe gömüleceği söylenebilir.

Birkaç kuşak sonra, Almanya'daki "misafir işçiler"de tamamen Almanlaşıp, İtalyan ya da Polanya kökenli Amerikalılar gibi, yeni toplumlarının birer parçası olacaktır. Yurt dışındaki Anadolu köylüsü, şimdiki "ghetto"sundan çıkıp, Avrupa Topluluğu'nun serbest vatandaşı olurken, gecekondular da şehirleşip toplumsal değişikliğe uğrayarak mevcut şehir yapılarıyla bütünleşecekler. Ancak sorun, bir kaç kuşak sonra köylülüğü, bir şekilde ortadan kalkması değil, yaşadığımız bu kritik geçiş döneminde, yani yaşanabilir gelecek içinde bu yeni köylülüğün, şehirlerimizde, kasabalarımızda toplanmış bu köksüz-kültürsüz kalabalığın, dönüşümün yaşandığı mekânlarda nasıl bir görünüm alacağıdır. Geçiş, milletten, milletlerarası "ümmetçiliğe" mi yoksa milletlerüstü, Avrupa Topluluğu gibi sanayi ötesi bir topluma mı yol verecek?

Bu kitlelerin, özünde demokratik kurumlar, sivil yaşantıya yatkın olmadığı düşünülürse, şimdi yukarıda sorduğumuz sorunun, bu analiz içinden çıkabilen ana cevabına yaklaşabilirsiniz: Askeri rejimlerin, dışsal bir faktör olmaktan çok, dışarıdan yabancı bir rejim olarak oturtulmaya çalışılan

şeklî bir demokrasinin doğal alternatifi, bir tamamlayıcısı (complementary) olduğu; bizde sivil rejim ile askeri rejimlerin, sanıldığı gibi birbirine karşıt, birbirinin yerini alan rejimler olmadığı söylenebilir. Başka bir ifade ile, Türk siyasi sisteminde asker ve sivil unsurların aynı anda, fakat değişik şiddette (oranda) yer aldığı; yerine göre, orkestrasyonda askeri marşların, yerine göre sazların daha çok duyulduğu fakat her iki grup notanın da (askeri, sivil) aynı partisyonda yazılı olduğu anlaşılır.

Yönetimin asker-sivil yöneticisi elit yapısı, Cumhuriyetin kurulmasından 1950'ye kadar, tek parti içinde bir amalgam oluşturduğundan, asker-sivil yer değiştirmesinden çok, ikisinin optimal bileşkesinden söz etmek daha doğrudur. Çok partili sistem gereği ve sonucu, köylülüğün yeniden üretilmesi dinamiği dışarıdan empoze edilince, kimyasal bir amalgam olan sivil-asker ittifakı, bir fiziki denge oyununa dönüştü. Kimyasal amalgam, bu kez köylülükle-yönetim kadroları arasında oluştu.

Köylüleşmenin odak noktası veya bir topluma egemen olması, siyasi iktidarın, onu oluşturan organların köylü hakimiyeti altına girmesidir. Henüz köylülüğünden sıyrılmamış bir toplumda temsili demokrasi, bu süreci hızlandırıp yaygınlaştırıyor. Avrupa'da köylülük daha yaygınken, niçin köylü bir iktidar bazı oluşmadığı sorusuna daha yukarıda cevap aramıştık. Temsilin tedrîcen şehirden başlaması, köyün ağırlığı kırıldıktan veya nüfus içinde önemi azaldıktan sonra temsili sisteme sokulması ile böyle bir köylülük sürecinin iktidarı ele geçirmesi söz konusu olmadı. Temsili demokrasi tedricen şehirden köye doğru yaygınlaştırıldı. Şehirli oranı küçük bir toplumda total bir temsili sistem, köylülüğü yeniden üretme sürecini başlatıyor. Bunu görmek için de temsili demokrasiyi, ani olarak, kabul etmiş bir toplumun siyasi parti anatomisini incelemek gerekiyor. Bu süreç, şehirli yönetici elitin, ister istemez yerini ve gücünü bir köy tabanına, taşra politikacısına terk etmesinin hikâyesi oluyor.

(Ağustos 1988).

1) Michel de Nostredame (1503-66) Fransız hekim ve astroloğu. Kehânetlerini (Yüzyıllar, 1555) başlıklı kitabında toplamıştır.

2) Kiliyazm yada Bin Yılcılık (Chiliasm, Millenarianism): Mesih'in dönüp bin yıllık Hristiyan Krallığını kuracağına inanma. Özellikle, Reformasyon sırasında Anabaptistler diye anılan, çeşitli Hristiyan komüncülerinin sosyal ve dini düşünce yazılarında önemli yer tuttu. Esas itibariyle, Yahudi-Hristiyan kökenli kıyamet günü (Eschatology) kavramı İslamda da yer alır. Tek tanrılı dinlerin eskatolojisi ile diğer dinler arasındaki bağlar araştırılıyor. Herodot'a göre, Mısırlılar ruhun çeşitli kılıklara girerek (incarnation) 3000 yıllık bir süreç yaşadığına inanıyorlardı. Bu ise, Hinduizm ve Budizmin, Nirvana kavramına paralel bir kavram: Ruh nihai saflığa kavuşuyor. Bir "Maha yoga" 12000 yılda sona eriyor. Her yıl bir tanrı yılı olarak 360 insan yılına eşit. Bin Maha yoga bir "Kaplaya" eşit ki, bu zaman Brahma'nın bir günü. "Bin Yıl" muhtemelen çok uzun bir zaman parçasını ifade etmek için kullanılıyor; fizik bir zaman ifadesi değil. İran'da Zerdüşt dini, dünyanın yaratılıştan 12000 yıl sonra sona ereceğini ve 3000 yıllık 4 döneme ayrıldığını varsayıyor. İyi (Ormazd) ve kötü (Ahriman)'nün egemen olduğu dönemlerin sonunda iyi kötüyü yenecek; Ormazd, dünyayı kendine göre yeniden düzenleyecek. (Ans. Brit. Vol. 15. Millenarianism)

3) Grekçe'nin topos, topia sözcüklerinden türeyen ve mevcut düzenin karşısında olan 'utopia', temelde gerçekleşmesi mümkün olmayan bir düzen, düşüncedir. Tarih bir topia'dan "utopya"ya oradan başka bir topia'ya yol çizer. Utopyacıya göre, utopya ve devrim gerçek hayattır, mevcut düzen, geride kalmış utopya ve devrimlerin artık zararlı olan artıklarıdır. Bu anlamda Hristiyan utopyalardan, liberal-insancıl, gelenekçi ve sosyalist-komünist utopyalardan söz edilebilir. (**Karl Mannheim, Ideology and Utopia,** Harcourt, S. 192 ve devamı).

Eflatun'un Republic ve Politeia'sı ilk ütopya yazım örnekleridir. İngiliz devlet adamı Sir Thomas More'un (1478-1535) 1516'da latince yazdığı ve kendi diline ancak 1551'de çevrilen Utopia'sı; Tomas Campanella (1568-1939)'nın **Güneş Ülkesi** (Civitas Solis, 1623) ve yine İngiliz devlat adamı filozof Sir Francis Bacon (1561-1626) ın (New Atlantis, 1627) i klasik utopyaları sergiler.

4) Fransız romancısı Jules Verne (1828-1905) klasik bilim kurguların babası sayılır.

5) Clément Juglar (1829-1905) iktisadi araştırmalar için esas mesleği olan tıp doktorluğunu terketti. Fransa, İngiltere ve ABD'deki krizler için 1862'de yazdığı kitabı ile ekonomik faaliyetlerde 9-10 yıllık devreler buldu. J. Schumpeter, Juglar'ı yönetim ve yetenek bakımından en büyük iktisatçılar arasına koymaktadır. (J. Schumpeter, **History of Economic Analysis,** Harvard, 1954, S. 1123-4)

6) Prof. J. Tinbergen, "Kondratiev Cycles and So-Called Long Waves: The Early Research (**Long Waves in the World Economy,** Der. C. Freeman 1984, ch.2) başlıklı makalesinde, Hollandalı iktisatçı Van Gelderen'in 1913'deki makalesiyle, eserlerini 1920'lerde yazmaya başlayan Rus Kondratiev'den daha önce uzun dalgaları bulduğunu ifade ediyor. Aynı yerde, Juglar'ın keşfinden de söz etmesine rağmen, onu uzun dalga (45-60 yıllık) kuramcısı değil, kuramın sadece habercisi saydığı anlaşılıyor.

7) Buradaki 'tahmin' terimi, İngilizce 'forecast' kelimesine karşılıktır. Bu kelime, gelecek hakkında olasılığı yüksek bir beyan anlamındadır. Örneğin, hava tahmini yüzde 80'ler civarında bir olasılıkla yakın geleceği öngörmektedir. İngilizce 'prediction' ise, gelecek hakkında kesinlik sınırları içinde kalan ve ihtimali-olmayan bir beyandır. Bu anlamda, muhtemel bir gelecek için kurulmuş mantiki bir model anlamındaki 'anticipation', kehanet veya kestirim teriminden farklıdır. Teknoloji tahmini, keşifçi (explarotory) ya da beklenen tahmin ile istenen (normative) tahmin olarak iki yöntem kategorisine ayrılır. Keşifçi tahmin, mevcut bilimsel ve teknolojik kaynaklar ve düzeyden hareket ederek, başarılı uygulamaların çevre, sosyal sistemler ve nihai olarak toplum üzerindeki etkilerini öngörmeye çalışırken; normative tahmin ya da güdümlü (mission-oriented) teknoloji tahmini, bilimsel ve teknolojik kaynakları ve sistemleri teknik, ekonomik sorunlara, milli ve toplumsal, hatta uluslararası hedeflere yöneltme durumunda ne gibi sonuçlara ulaşılabileceğini görmeya çalışır. Bu anlamda, kanaatimize göre bu iki yapı nitelik bakımından pasif (edilgen) ve aktif (etken) süreçleri temsil eder.

Keşifçi tahmin, pasif biçimde, mevcut verilerden hareket ederek çeşitli olası senaryolar getirirken, aktif tahmin, tahmin olmaktan çıkıp bir bilim ve teknoloji planlamasına doğru kaymakta; iradi biçimde gelecek hakkında karar vermektedir. Olabileceği değil, olması gerekeni kayda geçiriyor. Tabii ki, tahmin sınırları içinde.

Teknoloji tahmininin tam potansiyelini kullanabilmek için bu iki yaklaşım yani keşifçi ve normative tahminler 'iterative' biçimde kullanılmalı, nihai aşamada da bir feedback (geri besleme) devresi içinde birleştirilmelidir.

(Eric Jantsch, **Technological Forecasting in Perspective,** OECD, Paris, 1967 deki tanımlardan yararlanılmıştır.)

8) TV'lerin muhabirleri, röportaj yapılan yetkililer, uzmanlar, bakanlar, öğretim üyeleri, çokluk taşra ağzıyla konuşuyor ve yadırganmıyor. Spikerlerin yerleşmiş Osmanlıca terimleri katletmeleri olağanlaştı. Türkçe'nin güzel, kulağa hoş gelen uzatmaları, vurgusu, Türkçe'yi yeni öğrenmiş bir yabancının telâffuzu içinde kaynayıp gidiyor.

Dilin ve kültürün çölleşmesi her alanda görülüyor. buna, sanki yeni bir sanat akımı imiş gibi "arabeskleşme" deniyorsa da olay, basitleşme, içerik ve nüans yoksulluğu, tek kelime ile köylüleşmenin sonucu. Arabesk, geleneksel köylünün sanatı olmadığı gibi ne "Arap" ne "Batı"nın bir sanat akımı değil: Yozlaşmanın, kültürel kirlenmenin, gecekondudan çıkıp adını eski şehir eğlence yerlerine, kazanılmamış gelirlerle yazdırmasıdır.

İranlının, Osmanlının ve Arapların bir sanatı var. Arabın sanatı "arabesk" değil. Arap, Nobel edebiyatı kazanıyor. Bizim köy romancısı ise yıllardır bu payeyi bekliyor. Daha çok da beklenebilir. Çünkü, artık roman yazılmıyor, şiir yazılmıyor, tiyatro yazılmıyor: "Bizim Köy", "Bizim Gecekondu" da tekrarlanıyor.

9) Bu tarih, süper Kapitalist sisteminin köylülükle ittifaka girmekte bir sakınca görmediği, bunu doktrine yansıtıp, büyük köylü kitlesi Çin'i tanıdığı zamana raslar. Nitekim, sola karşı olan 12 Mart iktidarının ilk yaptığı işlerden birisi Çin Halk Cumhuriyeti'ni tanımaktır.

KÜRESELLEŞME: KURAM İDEOLOJİ VE GERÇEKLER..

Taner Timur

GİRİŞ

Son yılların siyaset jargonunda "küreselleşme" kavramı çok yaygın bir kullanım alanı buldu, adeta bir fetiş kavram haline geldi. Ve her fetiş kavram dolayısıyla karşılaşılan bir durum burada da ortaya çıktı: "Küreselleşme" sözcüğü kendine bir yandan tutkulu yandaşlar öte yandan da allerjik karşıtlar yarattı.

Yandaş mısınız? Herhangi bir fikre karşı çıkmak, ileri sürülen bir tezin 'çağdaşlığa', 'batılılaşmaya', 'ülke çıkarlarına' vb. aykırı olduğunu kabul ettirmek mi istiyorsunuz? Çoğu kez bu tezin "küreselleşme"ye ters düştüğünü söylemeniz yeterli olabilir. Somut çözümlemelere girmek, "küreselleşme"nin ne olduğunu açıklamak durumunda değilsiniz.

Karşıt mısınız? Hiç çekinmeden bu kavramın herhangi bir gerçeğe tekabül etmediğini, tamamen fiktif ve ideolojik bir kavram olduğunu ileri sürebilirsiniz. Her kavramın, düşünce dünyasında ideolojik bir sapmaya uğrasa bile, somut dünyada bazı maddi temellere sahip olduğunu anımsamanıza gerek bulunmuyor.

"Küreselleşme" kavramı 1980'lere doğru Harvard, Stanford, Columbia gibi prestijli amerikan işletme okullarında kullanılmaya başlandı ve yine bu çevrelerden çıkmış bazı iktisatçılar tarafından popülarize edildi.[1] Hemen aynı yıllarda uluslararası iktisadi kuruluşların yayınlarında ve raporlarında da yer almaya başladı. Fakat bu kavrama temel teşkil eden somut olguların belirtileri daha 1960'larda ortaya çıkmaya başlamışlardı. Bunlar nelerdi?

Önce kavramın çok yönlü olduğuna ve "küreselleşme"nin, insanların ilgi alanına göre iktisadi, siyasi ve kültürel yönleriyle gündeme getirildiğine işaret edelim. Aslında tayin edici yönü iktisadi olduğu ve "küreselleşme" olgusu uluslararası ekonomideki evrimin kendine özgü bir aşaması şeklinde ortaya çıktığı halde, hemen her vesileyle "küreselleşme"den sözedilmesi konunun aydınlanmasına yardımcı olmamaktadır. O halde epistemolojik bir eleştiriye fazla tahammülü yokmuş gibi görünen bu kavramı bir ölçüde aydınlığa kavuşturabilmek için nasıl bir yol izlemeliyiz?

---

[1] François Chesnais, *La Mondialisation du capital*. Paris, Syros, 1994. s. 14

Öyle sanıyorum ki "küreselleşme" kavramı ve olgusunu açıklıyabilmek için üç yönlü bir şema sergilemeliyiz. Önce son yirmi, otuz yıl içinde uluslararası ekonomi ve daha da genel olarak uluslararası ilişkilerdeki gelişmelerin tamamen ampirik bir yaklaşımla dökümünü yapmaya, panoramasını çizmeye çalışmalıyız. Bugünün dünyası 1960'ların dünyasından hangi noktalarda ayrılmaktadır? Aradaki farklar iki dönem arasında niteliksel bir ayrıma yol açacak boyutta sayılabilirler mi? 1980'lerin moda kavramlarını yaratan gelişmeler nelerdir?

İkinci olarak, bilançosunu çıkardığımız somut gelişmelerin felsefede (ve daha geniş olarak ideolojik dünyada), teorik iktisatta ve siyasal bilimlerde ne gibi kuramsal tartışmalara yol açtığını, bu tartışmaların hangi 'sorunsal'lar etrafında yapıldığını ne gibi yanıtlar üretildiğini irdelemeliyiz. Burada şöyle sorularla karşılaşabiliriz. Bugün bir "küreselleşme ideolojisi"nden söz edebilir miyiz? Çağdaş iktisat kuramcıları "küreselleşme" olgusunu belli bir teorik çerçeve içine yerleştirebiliyorlar mı? Yoksa bunun için kuramsal bir katkı mı gerekiyor? Ya da tamamen demode olmuş sanılan bazı eski teoriler bu konuda daha mı açıklayıcı olabiliyorlar? Bugün bir 'Yeni Dünya Düzeni'nden söz edilebilir mi? Eğer edilebilirse, her türlü bağnazlığın arttığı bir ortamda, bu yeni düzenin simgelediği ve dayattığı siyasal rejim nedir? Sovyetler Birliğiyle beraber kollektivist bir sosyalizm anlayışının çöküşünden sonra, acaba, egemen bir söylemin ifade ettiği gibi, demokrasilerin 'zafer'inden sözedebilir miyiz? Yoksa aslında genel bir 'kriz'in filizlendiği bir geçiş dönemine mi girdik?

Nihayet, üçüncü aşamada, yaşadığımız dönemin özellikleri ve sorunları hakkındaki irdelemelerden sonra perspektivimizdeki olası toplum projeleri ve paradigmalar üzerinde düşünebiliriz. Eşitsiz bir dünyada ülkemizi çeşitli yönleriyle biçimlendiren 'küresel' dalgalar nelerdir? Türkiye'de bugün bir saplantı haline gelmiş gibi görünen, her ne biçimde olursa olsun Avrupa'yla bütünleşme özlemi bu dalgaların doğal ve olumlu bir sonucu mudur?

Üç başlık altında topladığımız bu sorunları, bu giriş yazısı çerçevesinde yanıtlamak iddiasında bulunmak herhalde okuyucularımıza saygısızlık olacaktır. Bununla beraber ilgili konularda evrensel planda belirgin bazı eğilimleri saptamak, farklı sorunsalları formüle etmek ve değişik yanıtlarla ilgili bazı ipuçlarını sergilemek, sanıyorum ki hem mümkün hem de yararlı olabilir.

1971-1973: Dönüşüm Yılları ve Sonrası...

İkinci Dünya Savaşını yaklaşık otuz yıllık ("Trente Glorieuses") bir kalkınma dönemi izledi. Bu kalkınma, 1944 Temmuzunda Bretton - Woods'da kurulan uluslararası para ve maliye sistemi temelinde gerçekleştirildi.

Dolarla altını sabit bir kurda birleştiren bu sistem, A.B.D.'nin dünya altın stoğunun üçte ikisini elinde bulundurduğu bir dönemde başarılı olmaya adaydı ve epeyce bir süre de başarılı oldu. İlhamını geniş ölçüde Keynes'ten alan uygulamalar sabit kur sistemiyle, milliyetçi motiflerle yapılacak rekabetçi ve sistematik devalüasyonları önlemeye yönelikti. Irkçı rejimlerin büyük zorluklarla yenildikleri bir dönemden henüz çıkılıyordu ve sistemin, başka nedenler arasında, bu amacını da anlamak kolaydı.

Avrupa savaş yaralarını sardıktan ve Marshall planının da yardımıyla belli bir kalkınma sağladıktan sonra uluslararası para sistemi istikrarsızlık belirtileri göstermeye başlamıştı. İlginçtir ki bu gelişmede iktisat dışı bazı faktörler bir ölçüde tayin edici bir rol oynadılar. Bu konuda uluslararası iktisat uzmanları iki olgunun önemi hakkında görüş birliği içindedirler.

Bunlardan birisi ABD Başkanı L. Johnson'un 1964 Temmuzunda Vietnam'a kitlesel bir müdahale kararı almasıydı. Seçimler dolayısıyla 1965 Şubatına kadar gizlenen bu karar Amerika'ya üretken olmayan büyük bir mali külfet yüklüyordu. O tarihte, kısmen de gizlilik dolayısıyla bu karar önemli bir muhalefetle karşılaşmadı.

İkinci olgu ise 1968 Mayısında Fransa'da patlak veren ve dalga dalga bütün Avrupa'ya yayılan öğrenci-işçi devrimci hareketleriydi. Tüm kapitalist dünyayı dehşet içinde bırakan bu ayaklanmalar bir yandan bastırma önlemlerine yol açıyor, öte yandan da patronları kollektif müzakerelerde keselerin ağzını açmaya zorluyordu. Gerçekten devrimci atılımlar bastırıldıktan sonra bile, 1970 ve 1971 yıllarında Batı ülkelerinde işçi ücretleri, daralan kâr marjlarına rağmen % 10, hatta bazan % 15 artmaya devam ettiler.

ABD, Vietnam Savaşı dolayısıyla 'dünya parası' durumundaki dolar ihtiyacını karşılamak için emisyon musluklarını açmış ve 1966'dan itibaren de faizleri yükseltmeye başlamıştı. Böylece uluslararası ekonomide o zamana kadar pek rastlanmamış bir durum, "euro-dolar piyasası" denen bir olgu ortaya çıktı.[2] Bu piyasa, bir an ilerde getirme potansiyeli taşıdığı sorunlar düşünülmezse, harcamaları gelirlerini karşılamayan ülkeler - özellikle ABD için cazip bir piyasaydı.

Euro-dolar piyasasının, yani ABD kontrolü dışındaki dolarların hacmi 1966'dan sonra hızla arttı ve 1958'de 17 milyarı aşmıyan euro-dolarlar 1971'de 50 milyar dolarlık bir hacme ulaştılar.[3] 1973 petrol kriziyle 160 milyar dolara yükselen euro-dolarlar bu yıldan sonrada takriben her üç yılda bir ikiye katlandılar.[4] Bu piyasa en çok Amerika= 'nın işine yarıyor ve % 8'e kadar çıkardığı faiz oranıyla ülkesine çektiği dış dolarlar sayesinde

---

2. Bu piyasanın oluşumu ve spekülatif potansiyeli için bk. *L' Euradallar*, kolleser, Paris, Calman. Levy 1971 Fransız Iktisatçısı J. Lecerf, daha 1969'da bu piyasanın uluslararası para sisteminde istikrar bozucu, "endişe verici" niteliğine dikkati çekiyordu. *L'Or et les Monnaies*, Paris, Gallimard, 1969. s. 168-169.

3. Jean Deniset, *Chronique d'une Décennie* (Francois Perroux, Jean Deniset, Henri Bourguinat: *Inflation, Dollar, Euro-dollar*, Paris, Gallimard, 1971.) s. 59

4. F. Chesnais, a.g.e. 217.

yarattığı bir 'borç ekonomisi' ("debt economy") ile "Kirli Savaş"ı ve kamu açıklarını finanse ediyordu. Fakat aynı zamanda yine uluslararası ilişkilerde pek görülmemiş bir durum ortaya çıkıyor ve bir 'dünya enflasyonu' gündeme geliyordu. Ulusal enflasyonlardan en çok emekçiler ve yoksul kitleler zarar görürler; 'dünya enflasyonu' ise yoksul ulusları başlıca kurbanları haline getiriyor ve liberal iktisatçı Maurice Allais'nin dediği gibi, ABD'nin yarattığı para "en fakirlerin en zenginlere ödediği gerçek bir vergi"[5] haline geliyordu.

1970'lere gelindiği vakit Avrupa devletlerinin ödeme dengeleri düzelmiş, döviz rezervleri büyük bir artış göstermişti. Bu durumda euro-dolar piyasasında büyük bir borçlu haline gelmiş olan Amerika'nın altın - dolar konvertibilitesini koruması giderek zorlaşıyor, hatta olanaksızlaşıyordu. 15 Ağustos 1971'de altınla doların bağlarını koparan karar bu koşullarda alındı. İki yıl sonra da Batılı dövizler dalgalanmaya terkedilince uluslararası para sistemi yeni ve çalkantılı bir döneme giriyordu.[6]

Doların her türlü kayıttan kurtulması, iktisadi - giderek siyasi- bütünleşme çabaları içindeki Avrupa'yla ABD çıkarlarını net bir şekilde karşı karşıya getiriyordu. Uluslararası iktisatda, günümüzün Maastricht anlaşması çerçevesinde temel sorununu teşkil eden çelişkiyi, daha 1971'de Fransız iktisatçısı J. Deniset şöyle ifade etmiştir. "Avrupa'nın iktisadi ve parasal bir kutup oluşturması artık hiç kuşkusuz Amerika'nın işine gelmiyor. Büyük olasılıkla en korkutukları şey budur. Onlar için en avantajlı çözüm, aralarında bölünmüş ve sorunlarını ayrı ayrı Washington'da tartışmaya gelen ortaklardır."[7]

1973 yılı başka bir yönden de uluslararası ekonomi açısından son derece önemli bir yıl oldu. Petrol fiyatlarının dörde katlanması şeklinde ortaya çıkan bir 'petrol krizi' uluslararası piyasayı altüst etmişti. 1978'de patlak veren ikinci petrol kriziyle birlikte düşünülürse, enerji sorununun uluslararası finans piyasasında yarattığı şok ve dalgalanmalar burada açıklamaya çalıştığımız "küreselleşme" süreci ile yakından ilgilidir.

1973 'petrol krizi' ABD'de 1970'de başlayan ve ucuz petrol nedeniyle yeni rafineriler açılmasını ihmal eden bir politikanın sonucu olarak ortaya çıkan petrol darlığından doğmuştu. Yani kriz, esas itibariyle, Amerikan kökenliydi. Fakat bu sırada ABD Hükümeti, bu duruma çare olmak üzere ve "yabancı ülkelere bağımlılığı azaltmak için ulusal enerji kaynaklarının gelişimini teşvik etmek ve daha uzun vadeli olarak da, yeni enerji çağını açmak"[8] kararını almıştı. Bu karar Amerika'yı petrol ülkeleri (OPEC) ile çıkar birliğine sokuyordu. ABD bu yüzden krize yeşil ışık yakmakla suçlanmıştır.

---

5. Maurice Allais, *La Science Economique et les Faits*, Revue des Deux Mondes, Haziran, 1990.

6. Fransız İktisatçı Michel Aglietta, Bretton-Woods sisteminin çöküşü ve petrol krizini yeni bir iktisadi dönemin başlangıcı olarak görüyor ve "fordizm" sayesinde gerçekleştirilen otuz yıllık büyümenin bittiğini ifade ediyor. Yazara göre "kitle üretimi ile kitle tüketimi arasında tarihte benzeri olmayan bir bağlantıdan doğan fordizm, büyük şirketler arasındaki rekabet, özgün bir ücret uzlaşması, Keynes ve Beveridge'den ilhamını alan bir devlet ve nihayet Pax Amerikana'ya dayanan bir uluslararası sistem çerçevesinde" somutlaşıyordu. *Le Monde*, 21 Eylül 1993.

7. J. Deniset, Aynı eser, s. 278.

8. Nicolas Sarkis, Le Pétrole à L 'heure Arabe, Paris, Stock, 1975. s. 65

Örneğin Ortadoğulu petrol uzmanı N. Sarkis "ABD'nin OPEC'in oyununu oynadığını veya bunun tersini söylemek çok basıt ve şematik olur" demekle birlikte şunları da ekliyordu: "Aslında bir yandan ABD'nin petrol fiyatlarının artışını içeren yeni stratejisi, öte yandan da petrol ihraç eden ülkelerin daha adil bir fiyat için sarfettikleri çabalar arasında bir uyum vardı... Siyasi nedenlerle Amerikan Hükümeti, hem OPEC paravanı arkasına gizlenerek hem de onu artıştan sorumlu tutarak petrol fiyatlarının yükselişini destekledi."[9]

Bu tarz açıklamalar Batılılara pahalıya malolan krizde amerikan parmağı olduğu kuşkusunu yaydığı ölçüde amerikalıları kızdırmış ve ABD devlet adamları bu iddiaları yalanlayan beyanatlar vermişlerdir. Hatta Kissinger, 1973 Aralık ayında Londra'da 'petrol stratejisi' ile ilgili bir konuşma yaparak bu konudaki "kısır demagojiyi" kınamış ve ileri sanayi ülkelerine uzun vadeli petrol fiyatları için ittifak önermiştir.[10]

1973'den sonra ABD başta olmak üzere birçok ülke uluslararası mali piyasadan giderek artan ölçülerde borçlanıyorlardı. Amerika'nın 1970'de 322 milyar dolar olan borçları 1980'de 906 milyar dolara, 1992'de de 4.061 milyar dolara çıkmıştır.[11] Bu arada bir çok az gelişmiş ülke de büyük borçlar altına girmiş ve alacaklı bankalar gurubuyla borçlu devletler, Uluslararası Para Fonu'nun kontrolünde bir müzakere sistemi yaratarak yeni bir "mali New Deal" düzeni yaratmışlardır. Krizin yarattığı yeni düzen artık farklı üyeleri de etkili kılıyordu. S. de Brunhoff'un yazdığı gibi "işçi sınıfları, kapitalist dünyada özne olmaktan çıkma eğilimine girdikleri bir sırada, finans yoluyla, petrol üreticisi devletler, 'yeni sanayileşmiş ülkeler' ve başka bazı gelişmekte olan ülkeler uluslararası ekonomiye özne olarak giriyorlardı."[12]

1980'lere gelinince uluslararası piyasada, ileri sanayi ülkelerinin merkez bankalarının kontrol edemiyeceği ve her türlü spekülasyona açık bir dolar birikimi olmuştu. Daha sonraları 'spekülatif balon' 'jeo-finans', 'sıcak para' gibi kavramlara yol açan bu gelişme, aynı yıllara rastlayan enformatik devrimi sayesinde de ivme kazanmıştı. Yine aynı süreç içinde yükselen bir ideoloji olan neoliberalizmin etkisiyle uluslararası sermaye piyasasını tamamen özgür kılan bir 'kuralsızlaştırma - déréglementation' hareketi başlamıştı.

1980'lerin uluslararası iktisadi hayatını iyi değerlendirebilmek için iki önemli olguyu gözden uzak bulundurmamak gerekir. Bunlar 1979'da Thatcher'in İngiltere'de, 1981'de de Reagan'ın Amerika'da iktidara gelmeleridir. Neo-liberal felsefeyi tamamen benimsemiş olan bu liderler - özellikle ABD'nin uluslararası ekonomideki konumu dolayısıyla Reagan - bugün "küreselleşme" denilen süreci hızlandırmakta özel bir rol oynadılar.

---

9. Aynı eser, s. 66
10. H. Kissinger, *Les Années Orageuses*, Paris, Fayard, 1982. Cilt II. s. 1087
11. F. Chesnais, a.g.e. s. 221.
12. Suzanne de Brunhoff, *L 'Heure de Marché: Critique de Libéralisme*, Paris, PUF, 1986. s. 15.

R. Reagan, 1967 - 1974 yılları arasında Kaliforniya valiliği yapmış, soğuk savaşı yeniden canlandıracak nitelikte katı, tutucu fikirlere sahip bir devlet adamıydı. Uyguladığı politikanın iktisadi temeli de 1978'de Kaliforniya'da yaşanan 'vergi isyanı'na[13] dayanıyor izlenimini vermektedir. Bu politika Amerika'da 'arzyönlü ekonomi' ("supply-side economics") adıyla uygulanmıştır. "Reaganomics" de denilen bu politika, uluslararası planda "yapısal uyum" ("structural adjustment") uygulamalarına yol açmıştır.

'Arz-yönlü ekonomi'nin J. B. Say'e kadar uzanan teorik temelleri epeyce tartışılmıştır.[14] Biz burada uluslararası iktisattaki ampirlik gelişmeleri izlerken, 'yapısal uyum' felsefesinin ve 'arz-yönlü ekonomi'nin somut planda ne anlama geldiklerini ve hangi önerilere dayandıklarını anlamaya çalışacağız. Aslında bu iki politika arasında doğrudan bir ilişki yoktur. Fakat R. Reagan, 'arz-yönlü ekonomi'yi, koyu anti-komünizminin bir sonucu olan 'yıldızlar savaşı'nı finanse etmek için uluslararası sermaye piyasasında borçlanma politikasına dayandırdığı için 'yapısal uyum' önlemlerinin de küreselleşmesinde rol oynamıştır.

'Yapısal Uyum' Dedikleri...

'Yapısal uyum' politikası, 1980'lerin başında amerikalı bir iktisatçı tarafından ortaya atılmıştır. John Hopkins Üniversitesi'nde öğretim yapan ve 1960'dan itibaren neo-liberal politikayı savunan Bela Balassa[15], esas itibariylerezilya, Şili ve Pakistan deneylerinden hareketle 'ithal ikamesi' politikasının başarısızlığı kanısına varmıştı. Z. Laidi'nin yazdığı gibi, "neo-liberal komplonun başını çeken Balassa, soyut bir biçimde liberalizmle sosyalizmi karşı karşıya getirmiyor, daha çok 'ithal ikamesi - dışa dönük politika' kutuplaşmasını vurguluyordu."[16] Fakat kavramı, Balassa'nın kafasında daha çok az gelişmiş ülkelere yönelik biçimde düşünülmüş olsa bile, IMF, Dünya Bankası, OECD gibi kuruluşların raporlarında evrensel boyutlarda kullanılıyordu. Bununla beraber 'yapısal uyum' başlığı altında, az gelişmiş ülkelere sunulan önlemlerle gelişmekte olan ülkelere sunulan önlemlerin hedefleri farklıydı. Az gelişmiş ülkelerde 'niyet mektupları'nın başlıca hedefini, her ne şekilde olursa olsun 'devlet müdahaleciliği ve işletmeciliği' teşkil ederken, gelişmiş ülkelerde bu hedefi Welfare State çerçevesindeki toplumsal güvenceler oluşturuyorlardı.[17]

---

13. M. Beaud, G. Dostaler, La Pensée Economique depuis Keynes, Paris, Seuil, 1993. s. 157

14. Bu politika 'sosyal refah' kurumlaşına ve 'eşitlik' ilkesine karşı bir kampanya ile birlikte yürütülmüştür. Bu konuda, özellikle, George Wilder'in "uluslararası best-seller" olarak sunulan Wealth and Poverty isimli eserine (Londra, 1981) bakılabilir. Ayrıca, aynı yıl yayınlanan, Peter T. Bauer'in Equality, The Third World and Economic Delusion isimli eseri de aydınlatıcıdır. (Londra, 1981) Fransa'da da benzer fikirler, daha ılımlı olarak, Alain Minc tarafından geliştirilmişlerdir. La Machine Egalitaire, Paris, Grasset, 1987. Yazara göre, elliyıllık Welfare State uygulanmasından sonra "daha fazla pazar ve rekabet, özellikle daha fazla hukuki düzenleme, daha fazla eşitlik için beklenmedik araçlar haline geliyorlar." s. 202-203. A. Minc bunu "eşitlik paradoksu" olarak niteliyor.

15. B. Balassa, Structural Adjustment Politétex'ın in Developing Economies "World Banx Stall Working Paper. Temmuz 1981.

16. Zaki Laidi: 'Enquete sur la Banque Mondiale," Paris, Fayard, 1989. s. 135.

17. T. Coutrot ve M. Husson, Les Destins du Tiers Monde, Paris, Nathau, 1993. s. 173. Bunun en son örneğini 1996 Şubat ayında Davos'taki Dünya Ekonomisi Formunda Fransa ve diğer bazı Avrupa ülkelerinin sosyal politikalarının ve "emek pazarlarının katılığının" ABD ve Uzak Doğu 'Dragon'ları tarafından eleştirilmelerinde gördük. Bk. Le Monde, 11-12 Şubat 1996. (E. Izraelewicz'in makalesi)

B. Balassa, Dünya Bankası için hazırladığı raporda 'yapısal uyum' politikasını şöyle sunuyordu: "Yapısal uyum politikası, ulusal politikaların daha önceki büyüme trendlerini kazanabilmeleri için dış şoklara cevap verme amacına yönelik bir politika olarak tanımlanabilir."[18] Yazar, dış şok'dan, esas olarak, 1973 petrol krizini ve bu bağlamda Batı ekonomilerinin girdiği resesyonun etkilerini kasdetmektedir. Daha sonraki yıllarda ikinci petrol krizi de patlak vermiş ve 1978'i izleyen birkaç yıl içinde petrol fiyatları % 160 artmıştır.

Balassa'nın belirttiğine göre, 1974 - 1978 şokuna üç ülke (Kore, Singapur, Tayvan) 'dışa dönük' politikalarla yanıt vermiş, daha sonra bunlara Şili ve Uruguay da katılmış, buna karşılık Arjantin, Meksika ve Türkiye "göreli içe dönük politikalarda ısrar etmişlerdi."[19]

Neo-liberal iktisatçının 'yapısal uyum' bağlamında önerdiği önlemler şunlardır: Fiyat serbestisi, ihracat teşvikleri, gümrük indirimleri, üretimi artırıcı önlemler, mali reformlar, uygun bir faiz politikası vb. Balassa'ya göre "iç fiyatları uluslararası fiyatlar düzeyine çekmek tarımda ve enerjide 'ithal ikamesi' konusunda yararlı olacaktır."[20] Petrol krizinden sonra Uzak Doğu 'dragon'ları müsbet faiz kurları uygulayarak iç tasarruflarını artırmışlar, buna karşılık, aralarında Türkiye'nin de bulunduğu birçok ülke menfi faizlerle "iç tasarrufu olumsuz yönde etkilemişlerdir."[21]

Amerikalı iktisatçının programı, çoğu Türkiye'de bilinen ve uygulanmış olan bu önlemlerden ibaret değildir. Sanılabileceğin aksine, neo-liberal kuramcı reçetesinde devlete de bir görev vermiştir. Balassa'ya göre büyük projeleri devlet destekliyecek ve "kamu otoritelerinin teşvik ya da finanse ettiği yatırım projelerinin değerlendirilmeleri yatırımların dağılımındaki etkinliği artıracaktır."[22] Ne var ki tüm müdahaleler pazar ekonomisi doğrultusunda ve özel sektörü desteklemek için yapılacaktır.

Aslında 'yapısal uyum' politikası IMF tarafından, adı konulmadan, daha önce uygulanmaya başlanmıştı. Bazı iktisatçılar bu konuda ilk adım olarak, IMF İdare Meclisi'nin 1979'da aldığı bir kararla, koşullarını artıran ve katılaştıran bir tutum içine girmesini gösteriyorlar. Kuruluşun Genel Direktörü 'yapısal uyum'un "uzun vadeli bir strateji" olduğunu söylüyor ve IMF'nin "müdahele sahasının genişlemesinden" sözediyordu.[23]

Bugün kriz içindeki bir dünyada 'yapısal uyum' politikalarının sonuçları hakkında genel bir değerlendirme yapabiliriz. Fakat 1980'lerin başlarında bu konuda bir açıklık yoktu ve örneğin 1982'de IMF Genel Direktörü şöyle

---

18. B. Balassa, Aynı rapor.
19. Aynı rapor, s. 4-5.
20. Aynı rapor. s. 33.
21. Aynı rapor, s. 11
22. Aynı rapor. s. 33.
23. Marie-France L'Hériteau, Le Fonds Monétaire et les Pays du Tiers monde, Paris, IEDES, 1990. s. 110. (Nakledilen kaynak, Bulletin de FMI, 9 Haziran 1980.) Türkiye bu katılaşmadan ilk nasibini alan ülkeler arasındadır. 24 Ocak 1980 Kararları çerçevesinde IMF ile Mart 1980'de imzalanan 'yapısal uyum anlaşması' bu uygulamanın ilk örneklerinden biridir. Dr. Oktar Türel, 1980 - 1992 Döneminde Türkiye'de Finansal Yapı ve Politikalar (Türkiye'de Finansal Yapı ve Mali Politikalar, kollektif eser, Ankara, Tarih Vakfı Yurt Yayınları. 1993. s. 121.)

konuşuyordu. "Eğer Dünya ekonomisinin daha sağlıklı ve daha dinamik bir iklime kavuşması isteniyorsa, mevcut durum enerjik ve cesur önlemlerin kabulünü gerektiriyor. İşte '(yapısal) uyum' gibi bir ölçüde müphem bir kavramla dünya ekonomisinin seyrini değiştirecek bir süreç kastedilmektedir."[24] Bu iddialı satırların yazıldığı tarih, Meksika ve Brezilya'nın borçlarını ödeyemez duruma düştükleri, büyük bir uluslararası mali krizin doğduğu ve bazı uluslararası bankaların iflas eşiğine geldikleri tarihtir. Bu yüzden, öyle sanıyorum ki M. de la Rosière'in söyledikleri bir rastlantı değildi. Batılı metropollerde Meksika ve Brezilya'nın müflis durumları, 'domino teorisi' etkisi ile tüm borçlu ülkelere yayılarak kapitalist sistemi sarsacağı endişesi egemen olmuştu. İşte 'yapısal uyum' programlarına hız veren gelişme, esas itibariyle bu borç krizinin yinelenmesini önlemek kaygısına dayanmıştır. Gerçekten de 1982'den sonra, Üçüncü Dünya'nın borçlanma furyasına set çekilmiş ve bu konuda çok daha dikkatli bir tavır sergilenmeye başlanmıştır. Bunun için az gelişmiş ülkelerin ekonomilerindeki 'ithal ikamesi' politikalarının 'zehirlediği' sektörlerin, özellikle KİT'lerin 'desintoxication' kürüyle temizlenmesi planlanmış[25] ve Dünya Bankası ve IMF bu yöndeki programları finanse etmeye başlamışlardır.

Uluslararası finans sisteminde liberalleşme genel kural haline getirilerek ve özellikle gelişmekte olan ülkelere empoze edilerek, 'küreselleşme' denen sürecin çok önemli bir halkası daha gerçekleştirilmiştir. Bir IMF raporu bunun nedenlerini şöyle sıralıyor: Dış borçlara ve ödemeler dengesi açıklarına cevap vermek, kara parayı temizlemek, sermaye kaçışlarını önlemek otoriteyi siyasetten pazara nakletmek vb. Aynı raporda şu ilginç satırları da okuyoruz: "Bir çok halde dalgalı kur sistemleri, IMF destekli uyum programlarının parçası olarak, Kurum'un teknik yönlerin ifadesine yardımıyla gerçekleşti." Ve "dalgalı kur sisteminin tesisinde dikkate alınan başlıca husus,spekülasyon dalgalarının sarsıcı etkilerine ve tekel durumlarının oluşmasına engeller koymak olmuştur."[26] Bu raporun yazıldığı tarihten sonraki gelişmeler, ne yazık ki, bu amacı destekler nitelikte olmamışlardır. Dünya piyasasında serseri mayın gibi dolaşan 'sıcak para' dalgaları, son örneği Meksika'da görüldüğü gibi, çarptıkları ülkeleri allak bullak etmeye devam ediyorlar.

Bugün uluslararası iktisada damgasını vuran olgu, Nobel ödüllü kimi iktisatçıların 'kumarhane ekonomisi'nden de söz ettiği dikkate alınırsa, dünya finans sistemindeki liberasyonmuş gibi görünmektedir. Dünya finans pazarının 1980'den sonra en hızlı gelişen sektörü de döviz piyasası olmuş, on yıl içinde bu pazar on kat büyümüş ve 1992'den sonra da günde bir trilyon dolarlık işlem haddine ulaşmıştır. Bu yekunun ancak % 3'ü mal alışverişini finanse etmektedir.[27] Aslında döviz piyasasının temel işlevi, ilke olarak ticari işlemlerin yürütülmesini kolaylaştırmak olarak görülür. Oysa gü-

24. Marie - France " L'Herhune naklediyor. Aynı eser, s. 239. 'Nakledilen kaynak, Bulletin deFMI, 15 Mart 1982.)
25. George Corm, Le Nouveau Désordre Economique Mondial, Paris, La Découverte, 1993, s. 66
26. IMF, Floating Exchange Rates in Developing Countries, Washington D.C. 1987.
27. F. Chesnais, a.g.e. s. 209.

nümüzde karşılaşılan durum, para kazanmanın en kolay yolunun,bizzat para spekülasyonu haline gelmiş olmasıdır. Bunun ise, kurumsal ya da bireysel planda çok küçük bir azınlık tarafından yürütüldüğü ve mekanizmanın büyük halk kitleleri aleyhine çalıştığı açıktır.

İşte konuya bizim de Dünya para ve finans sistemindeki büyük değişikliğe genel bir göz atmakla başlamamızın nedenini bu teşkil ediyor. Oysa 'küreselleşme' çok boyutlu bir süreçtir. Finans sisteminin dışında sanayi, bilim ve teknoloji, tarım, hizmet sektörü, iletişim ve hatta bütün yönleriyle kültür hayatını da ilgilendirmektedir. Sanıyorum ki burada sorulacak temel soru şu olmalıdır: 'Küreselleşme'nin motör gücü nedir?

'Küreselleşme'yi bir 'motör gücü' bağlamında çözümleme denemesine girişmek, bizi kuramsal bir çerçeve arayışına sevkedecektir. Bundan önce uluslararası ekonomideki gelişmelere paralel olarak, sosyo-politik gelişmelerle ilgili olarak da bazı gözlemlerde bulunmak yararlı olabilir.

Ulus-Devlet, Bölgesel bütünleşmeler ve Çok Uluslu Firmalar Demokrasi Krizi

Son yıllarda küreselleşme süreci ile ilgili çözümlemelerde 'analiz birimi' olarak ulus-devletler, bölgesel entegrasyonlar ya da çok uluslu şirketler ele alınmakta, bunlar arasındaki uyumlu ve/veya çelişkili ilişkiler incelenmektedir. Bu alanda genel eğilim, daha ziyade, çok uluslu şirketlerin dayattığı bir küreselleşme sürecinin ulus-devletlerin iktidarını ve hareket alanını daralttığı uluslararası pazardaki rekabeti kızıştırdığı ve bunun da bölgesel entegrasyon girişimlerine yol açtığı şeklindedir. Aynı gelişim siyasal sistemler için de istikrarsızlık faktörü olmakta ve Batılı demokrasilere bir yandan mutlak ve evrensel bir statü yakıştırılmaya çalışılırken öte yandan da demokrasilerin geleceği konusunda kuşkular doğmakta, 'demokrasi krizi' gündeme getirilmektedir. Sorun şudur: Batı'nın temsili demokrasisi küreselleşme sorununa yanıt verecek kurumsal yapıya ve esnekliğe sahip midir? Yoksa bu alanda, bazı kuramcıların da dedikleri gibi, yeni ve özgün bir yapılanmaya, Batı tipi bir 'perestroyka'ya ihtiyaç mı vardır?

Uluslararası finans liberasyonunun başlangıcı sayılabilecek 1973 petrol kriziyle beraber beynelmilel planda yeni bir yapılanma girişimi de kendisini göstermeye başlamıştı. Gerçekten bu tarihte ABD, Batı Avrupa ve Japonya'nın en üst düzeyde politikacılarından oluşan Üç Taraflı bir komisyonun ('Trilateral Komisyon') kuruluşuna tanık oluyoruz.[28] Asıl amacı Japonya'yı Batı dünyasına siyasi bağlarla da entegre etmek olan bu Komisyon'un ilk icraatından biri "Demokrasi Krizi" başlıklı bir rapor hazırlatmak olmuştu.

Konularında ün yapmış bir fransız, bir amerikalı ve bir japon tarafından kaleme alınan bu rapor[29] savaştan sonra yirmi beş yıl demokrasinin iyi iş-

---

28. J. Carter, Raymond Barre, H. Schmidt, eski bir Japon başbakanı vb. gibi isimleri içeren bu komisyon dünya basınında büyük yankılar uyandırmıştı. Bk. Yann Moncomble, La Trilaterale et les Secrets du Mondialisme, Paris, Faits et Documents, 1980.

29. Michel J. Crozer, Samuel P. Huntington, Joı Wataunkı, The Crisis of Democracy, Now-York Univesity Press. 1975.

lediğini, fakat sonra durgunluk dönemine girerek büyüme yönündeki talepleri karşılayamadığını söylüyordu. Raporu kaleme alanlar üç bölgenin temsilcisi ('Trilateral') ülkelerde ne dinin ne devletin (milliyetçiliğin) ne de bir sosyal sınıfın artık uzlaşma sağlayamadıkları inancındaydılar. Daha sonra kendi bölgeleriyle ilgili özgül sorunları dile getiriyorlardı.

Dokuz yıl sonra, yine üç prestijli imza taşıyan ve gelişmelerin bilançosunu çıkaran farklı, fakat aynı başlığı ('demokrasi krizi') taşıyan bir rapor, "tarihte ilk kez gerçekten küresel bir dünya sistemi doğuyor" saptamasını yapıyor ve iyimserlikle devam ediyordu: "Dokuz yıl içinde, bir çok krizi atlattıktan sonra demokrasilerin dikkate değer bir esneklik gösterdiğine tanık olduk. Demokrasilerin yönetim yeteneği hakkında kötümser değiliz. En büyük kaygınız demokrasilerin uluslararası kalkınma, uyumluluk ve eşgüdüm yeteneği konularında bir ortak hedef gütme konusundaki yetersizliğidir."[30] Bu konuda da kalkınma sorunuyla demokrasilerin geleceği arasında bir bağlantı kurularak ve Üçüncü Dünya ülkelerinin çığ gibi büyümüş borçları hatırlatılarak şu gözlemde bulunuyordu: "Eğer Trilateral ülkeler bir büyüme oranını sağlayabilirlerse, bu, borçluluk sorununun kontrolünü sağlayabilecek ve bunu sağlamak için de ticaretin giderek artması yardımcı olacaktır."[31] Böyle bir uyumun sağlanabilmesi için gereken yeniden siyasal yapılanmanın dayanakları neler olabilirler?

'Yeni Demokrasi' mi?

'Demokrasi krizi' günümüzde de, toplumbilimciler ve denemeciler arasında tartışmalara konu olmaktadır. Rejim konusuna Amerika, büyük sermaye gurupları ve çok uluslu şirketler açısından bakan ve "bu siyasal mücadele yalnız ulus düzeyinde kalamaz; Birleşmiş Milletler'den yerel meclislere kadar bütün dünya düzeni yeniden yapılanmayı gerektirmektedir" diyen Alvin Toffler'in "Yirmi birinci yüzyılın demokrasisi"[32] ile ilgili fikirlerine başka bir yazımda değinmiştim. Burada Alvin Toffler gibi demokrasiyi sorgulayan ve yine onun gibi Türkiye'de de tanınan İki düşünürden (Alain Minc ve Alain Touraine'den) kısaca sözetmek istiyorum. Bu gibi örnekler 'küreselleşme-süreci'nin siyasal yapılanması konusunun kapitalist dünyada ne gibi arayışlara yol açtığı hususunda bazı ipuçları verebilir.

Alain Minc çağımız hakkında epeyce kötümserdir ve onu "yeni bir Orta Çağ" olarak görmektedir: "..örgütlü sistemlerin yokluğu, her türlü merkezin kaybolması, 'gri bölgeler'in gelişmesi... mafya, yolsuzluklar... aklın yerini çoktandır yok olmuş ilkel ideoloji ve vehimlere terkedişi, krizlerin tekrar

30. Davit Owen (İngiliz sosyal demokrat milletvekili), Saburo Okna (eski Japon Dışişleri Bakanı). Z. Brzezinski, Crisis of Democracy. New-York University Press, 1984. s. 5

31. Aynı rapor, s.6.

32. Alvin Toffler, Üçüncü Dalga, Istanbul, Altın Kitaplar, 1981. s. 474,476.

33. Alain Mine, Le Nouveau Moyen Age, Paris, Gallimard, 1993. s. 10,11

başlaması"[33]: İşte "yeni Orta Çağ"a rengini veren bazı fırça darbeleri! Fakat bu yeni Orta Çağ'ın malikaneleri ve gezgin şövalyeleri kimlerdir? Bu şövalyeler yazarımızın da aralarında yer aldığı dev şirketlerin genel direktörleri olmasınlar? Alain Minc bu konuda suskun kalıyor.[34] Fakat fransız düşünürünün küreselleşme sürecinin dayattığı siyasal rejimle ilgili fikirleri son eserinde daha açık bir biçimde yer alıyorlar.

Alain Minc de, Alvin Toffler gibi, Yirmi Birinci yüzyılın demokrasisi üzerinde düşünüyor ve şu saptamayı yapıyor: "Yirmi Birinci yüzyılın başlarında kamuoyu, Yirminci yüzyılın başında işçi sınıfı ne idiyse onu temsil edecek: Bir gerçek, bir efsane ve bir psikoz!"[35] Yazar, bu garip benzetmeden sonra da şu yorumda bulunuyor: Geleneksel demokrasiye "temsili sistem, refah devleti ve orta sınıf"tan oluşan bir 'kutsal üçlü (teslis)' egemendi: oysa günümüzde bunun yerini "medya, kamu oyu ve yargıç"dan oluşan yeni bir kutsal üçlü aldı. "kamuoyu demokrasisi hakimiyetini kurdu... Onunla savaşmak hedef şaşırmak demektir."[36] Doğru olan onu düşünmek ve yeni bir biçimde kurmaktır. Temel sorun ise 'kamuoyu demokrasisi' ile 'kamu çıkarı'nı bağdaştırmaktır. Eğer bu başarılamazsa "kamu oyu demokrasisi bunu kendiliğinden yapacak, 'demokratik sarhoşluk' en kötü yanlarıyla zafer kazanacak ve bizler de karanlık yarınlara tanık olacağız."[37]

'Kamuoyu demokrasisi'ni yeniden nasıl örgütleyeceğiz? Onu anayasal düzene nasıl entegre edeceğiz? Fransız düşünürü bu konuda çözümü, yine Alvin Toffler paralelinde, "halk girişimleri olanaklarının artırılarak referandum alanının genişletilmesinde, Anayasa Mahkemesi'ne doğrudan başvurularda ve yasama yetkisi çerçevesinde, en yumuşak şekilleriyle, yerel referandumların sağlanmasında"[38] görüyor. Artık çağdaş devletin ve devlet adamlarının temel görevi 'kamuoyu' ile 'kamu çıkarı' arasında "bir egemenlik paylaşımı şekli"[39]ni bulup gerçekleştirmektir.

Alain Minc'in ilhamını A. de Tocqueville'den alan ve 'kamuoyu totaliterliği'ne savaş açan bu fikirleri çağdaş 'Sağ' ve 'Sol' siyasal güçlerin artık alternatif bir politika üretemeyeceklerini de ifade ediyor ve bu konudaki çabaları "fantezi ve kaprisli girişimler"[40] olarak görüyor. Kısaca her ülke, artık demode olmuş sağ-sol çatışmalarını bir tarafa bırakarak, 'küreselleşme' bağlamında siyasal yapısına bir çeki düzen vermeli ve temel çıkarlarını en gerçekçi bir biçimde savunmalıdır. Alain Minc, yeni seçilen Devlet Başkanı'na bir açık mektupla bitirdiği eserinde bunu Fransa açısından yapıyor. Fakat fikirlerinin evrensel bir yönü vardır ve çok daha vülgarize bir düzeyde,

34. G. Corm bu konuda şunları yazıyor: (Yeni finans sisteminin direktörleri ve teknokratları) "ortaçağ gezgin şövalyeleri gibi, bir Çok Uluslu Şirketten öbürüne, bir bankadan ötekine geçen tekniko-ekonomik bir feodalitenin üyeleridir." a.g.e. s. 28.
35. Alain Minc, L'Ivresse Démocratique, Paris, Gallimard, 1995. s. 10.
36. Aynı eser, 13,75.
37. Aynı eser, s. 11.
38. Aynı eser, s. 253.
39. Aynı eser, s. 257.
40. Aynı eser, s. 249.

bu tezler dünya kamuoyunda bir hayli yaygın bir küreselleşme ideolojisi içinde yer alıyorlar. Bu ideoloji birçok versiyonu olan 'çok uluslu şirketler ideolojisi'ne paraleldir. Bunlardan da çok yankı uyandırmış bir örnek verelim.

Trilateral sözcükleri yeni ekonomik düzenin üç güçlü cephesini siyasal planda yakınlaştırmaya çalışırken, salt iktisadi planda da 'üçlü güç'ün ("Triad Power") tanıtımı ve propagandası yapılıyordu. 1990'lara doğru iktisat yazınına mal olan bu kavramın mucidi K. Ohmae, aslında, optiğini çok uluslu şirketler üzerine çevirmişti. Kendisine göre 'Triad'ın motör gücü çok uluslu şirketlerdi ve bunların özelliklerini dokuz madde halinde özetliyordu. "Triad kuruluş halindedir" diyordu Ohmae, "Kafadan uydurma bir şey değil, bir gerçektir. Bu gerçek, basında yaygın yenihimayeci tezlerle, seçmenleri nezdinde imajını korumak isteyen hırslı politikacıların ve mazeret peşindeki şirket müdürlerinin sözleriyle maskelenmektedir."[41] Ohmae'ye göre, ancak üç güçlü bölgeye (ABD, AB, ve Japonya) demir atmış bir şirket gerçek bir çok uluslu şirketi oluşturuyor ve "Triad Power) haline geliyordu. Milliyetçiliğe çatan, 'dünya vatandaşlığı'nın, 'sınır tanımıyan şirketler'in ve 'panekonomik dünya'nın avukatlığını yapan yazar,[42] belli bir 'küreselleşme' sürecinin de en önde gelen ideologlarından biri olarak şöhret yapıyordu.

Şimdi tekrar kapitalist dünyadaki rejim krizine dönelim ve bu konuda bir sentez denemesi söz konusu olamayacağına göre - kulaklarımızı bu kez de 'sosyaldemokrat' eğilimli bir sosyologa verelim. Söz konusu fransız toplumbilimcisi Alain Touraine'dir.

Alain Touraine, daha önce fikirlerini özetlediğimiz 'küreselleşme' ideologlarıyla bir noktada hemfikirdir. O da 'küreselleşme' olgusunun dönüşü olmayan bir sosyo-ekonomik süreç teşkil ettiği ve bu süreci dikkate almayan politikaların ister istemez başarısızlığa mahkum olacağı yönündedir. Bu tez Mayıs-68 devrimine heyecanla katılmış sosyologu 'refah devleti' uygulamalarını yadsımaya kadar götürüyor. Fakat ilginçtir ki A. Touraine, bu iddiasında kendisine J. Habermas ve M. Foucault gibi ünlü filozoflar arasında destekler de bulduğu inancındadır. J. Habermas, 'Refah Devleti'ni "dünyevi yaşantımızın kolonizasyonu" olarak görmüyor muydu? Öte yandan, "Michel Foucault ve etkilediği aydınlar" bu temayı büyük bir güçle işlemediler mi? "Devlet müdahaleleri, diyordu Foucault, giderek artan bir şekilde yaşantının yerini alıyor: yardım ve kontrol önlemleriyle, Devlet bizi ne yapıyorsa biz oyuz."[43] Aslında söz konusu filozoflar bu fikirleri farklı bir problematik içinde ifade ediyorlardı ve sanıyorum ki bu bağlamda kullanılmaları

41. Kemichi Ohmae, La Triade, Emergence d'une Stratégie Mondiale de L'Entreprise, Paris, Flammarion, 1985. s.301.
42. K. Ohmae, L'Entreprise sans Frontiere, Paris, Inter-Editions, 1991.
43. Alain Touraine, qu'est-ce que la Démocratie? Paris, Fayard, 1994. s.150. (Aktarmalar Touraine'den)

kendilerine bir haksızlık teşkil etmektedir. Fakat bizzat Touraine'in kendisi de gerici bir 'küreselleşme ideolojisi'ne karşı bir savunma sistemi kurma çabasındadır.

A. Touraine'in yaşadığımız dünyayla ilgili gözlemi şudur: "Bugün, Dünya, pazarın küreselleştirdiği evrende, ulusal, dini ve kültürel kimlikler arasında bölünmüş bir evren arasında ikileşmiş bir dünyadır: Bir yanda para ve enformasyonun hızla dolaşımı, öte yanda da radikal bir çok-kültürlülük. Bu iki eğitim uyuştukları ölçüde zıtlaşıyorlar da; çünkü, eğer toplumsal ve kültürel hayat biçimlerini değerlendirecek evrensel kriterler yoksa, birbirlerinden tamamen kopuk ve aralarında kayıtsızlıkla, ilgi ve hoşgörü ile saldırganlık arasında tereddüt eden birimlerin iletişimini sadece pazar sağlayabiliyor."[44] Bu durumda en büyük tehlike "kültürel kimliklerin kapalı dünyasıyla, teknik dünyanın ve araç rolü oynayan pazarın birbirinden kopuşlarıdır."

'Küreselleşme' sürecini haklı olarak gözardı etmeyen, fakat bunun herhalde bilimsel iş bölümü gereği-somut bir analizine de girmeyen Fransız düşünürü, karşımıza mikro-kültürlerin radikal bir savunucusu olarak çıkıyor. Ne var ki mikro-kültürlerin amansızca kırıldığı, 'etnik temizlik' adı altında jenositlerin birbirini izlediği bir dünyada 'küreselleşme' süreci kayıtsızca izleyeceğimiz, hatta yer yer de alkışlayacağımız bir evrim olarak görülebilir mi?

Yukarıdaki satırlarda 'küreselleşme süreci'nin kapitalist dünya siyasal sistemlerinde gündeme getirdiği yeniden yapılanma sorunlarına değindim. Buna karşılık kalkınma ve kapitalistleşme çabalarındaki ülkelerin dünyasında, sözellikle Türkiye'de neler oluyor?

Küreselleşmenin Yanılttıkları...

Hızla kalkınan uzak doğu ülkelerindeki gelişmelere, kültürel değerlere ve "asyalılık" bilincine dayanan "güçlü demokrasi" arayışlarına ve Malezya Başbakanı Mahathir bin Muhammed'in bu alandaki ideolojik denemelerine başka bir incelememde değinmiştim. Burada eklenecek şey, 'Triad Power'ın bu ülkeler karşısında türdeş ve sistematik bir politikalarının bulunmadığını vurgulamak olabilir. Kapitalist dünya, bazen bölgesel bazen de ulusal çıkarları ön planda tutarak, kimi ülkelerde göreli demokratlaşma hareketlerini, kimilerinde Orta Çağ teokrasilerini, kimilerinde de modernist diktatörlükleri desteklemektedir. Bu çelişkiler yumağında, çağımızın 'Düvel-i Muazzama'sına hesap soracak bir güç yoktur.

---

44. Aynı eser, s. 266.

Türkiye'nin bu tablodaki yeri nedir?

Türkiye'nin bu tablodaki yeri, 'küreselleşme'yi çok yönlü ve eşitsiz bir süreç olarak değil, sadece bölgesel entegrasyon boyutuyla gören; bu bağlamda da, ülkenin çok taraflı olanaklarını çözümlemeden, adeta dini bir tutkuyla AB ile bütünleşmek isteyen; bu mümkün olamadığı için, hiçbir ciddi inceleme ve müzakereden geçmemiş ve AB'nin çok daha lehine olduğunu bizzat kendi sözcülerinin söylediği bir "Gümrük Birliği"ni[45] AB'ye tam üyeliğin ilk adımıymış gibi sunan;[46] nihayet 'İnsan Hakları' sorununu da bir 'takiyye' espirisi içinde ele alan hüzün verici bir detay olmaktan öteye gidememektedir.

Konuyu global hatları içinde ele almaya çalıştığım bu incelemede somut ayrıntılara girmeyeceğim. Fakat şu kadarını söyliyebilirim ki, Türkiye-Batı ilişkilerine çağdaş bir espiriyle bakarsak, bu alandaki sağlıksızlığa ışık tutan bir sürü kanıtı, merkantil bayağılıkları doğru haberciliğe yeğleyen Türk medyasında bile bulabiliriz. Kısaca Türkiye'de bugünkü egemen eğilim, eğer kendi tarihimizden bir referans ararsak, XIX. Yüzyılda yaşanan Tanzimatçı espiriyle, hatta daha da kötüsü, Ulusal Kurtuluş Savaşı'mızın hazırlık aşamasında yaygın olan mandacı teslimiyetle kardeş bir espiridir. Doğru tavır ise, kimilerinin yaptığı gibi, şoven ve milliyetçi sloganlarla dünyaya meydan okumak, Batı ve yabancı düşmanlığı yapmak, ya da bugünün sorunlarının çözümünü Kuran Ayetleri'nde, Şeriat'da aramak değildir. Böyle bir tutum, daha önce formüle ettiğim teslimiyetçi tutumdan farksız, hatta onun tamamlayıcısıdır. Bu yüzden, daha nüanslı bir biçimde, bizzat emperyalist ülke ya da kuruluşların temsilcileri tarafından da önerilmektedirler. Bu konuda somut bir örnek vermeden önce, Türkiye'ye egemen ideoloji hakkında genel bir gözlemde daha bulunmak istiyorum.

Türkiye'de, Batı'nın aksine, milliyetçilikle yurtseverlik ve yurttaşlık sorumluluğu (civisme) arasında bir ayrım yapılamamaktadır. Doğuşunun ve tarihi kökenlerinin iyice bilincine varılmamış bir milliyetçilik, Türk kimliğinin temelini oluşturmakta ve resmi ideoloji işlevi görmektedir. Hatta siyasi islama egemen söylemde bile, islamcılıkla milliyetçiliğin rekabeti, belli bir işbirliğiyle yanyana ve iç içedir. "Türk-İslam Sentezi" formülü de, teorik bir çabanın değil, böyle bir fiili durumun paradoksal ürünü olarak ortaya çıkmıştır.

---

45. Bu konuda Medya, çok büyük bir bölümüyle, sağlıklı bir tartışmayı başlatmak şöyle dursun, tam tersine adeta sansür etmiştir. Örneğin aralarında bir çok tanınmış iktisatçımızın da bulunduğu 46 profesörün imzasını taşıyan ve Gümrük Birliği'nin ulusal çıkarlarımıza aykırı olduğunu belirten bir bildiri gazetelerde arka sahifelerde, önemsiz bir haber gibi sunulmuştur. Örnek için bk. Milliyet, 24 Ekim 1995, Bu konuda ayrıntılı ve ciddi bir araştırma için bk. Erol Manisalı, Gümrük Birliğinin Siyasal ve Ekonomik Bedeli, İstanbul, Bağlam Yayınları, 1995.

46. Başbakan Tansu Çiller, Hürriyet gazetesiyle yaptığı özel bir görüşmede (7 Mayıs 1995) şunları söylüyordu. "Ben üç dört yıl içerisinde Türkiye'nin gümrük birliği değil, Avrupa'ya tam üye olacağına inanıyorum." Gazetecilerin "somut işaretler" konusundaki sorgulamalarına Başbakanın yanıtı şudur: "Amerika'nın üst yönetimi ve makamları tamamen haklı olduğumuzu biliyor. Buna tümüyle destek vereceklerine inanıyorum." Yine gazetecilerin "Kamu oyunun bilmediği, fakat sizin bildiğiniz bir şey var mı?" sorusuna da Çiller'in yanıtı şöyledir: "Clinton'un açık beyanatı var." Anlaşılan Türkiye Başbakanı Avrupa Birliğini Amerika'nın sömürgesi sanmaktadır.

Batı'da milliyetçilik sadece radikal sağ tarafından açıkça benimsenmekte, tüm demokratlar tarafından ise kuşku ve ürküntü ile karşılanmaktadır. Burada ideolojik tavır alma düzeyindeki durumdan sözediyorum; davranışları itibariyle milliyetçi sayılabilecek kimselerin bile milliyetçiliği reddettiklerine, gerçek demokratların ise milliyetçiliği küçültücü bir sıfat saydıklarına dikkati çekmek istiyorum. Fransız Cumhurbaşkanı F. Mitterand, iktidarı devretmeden kısa bir süre önce "milliyetçilik savaştır" derken bu anlayışa tercüman olmuştu.

Batı'da milliyetçiliğin sevimsiz bir ideoloji oluşu, elbette ki güçlü bir ulusal bilincin ve ulusal onurun varlığına engel teşkil etmemiştir. Tam tersine Batılı ülkelerde ulusal kimlikler, hem, yüz yıl önce E. Renan'ın altını çizdiği ortak bir tarihi yaşantının, hem de bu tarih üzerinde uzun ve ciddi bir düşünce sürecinin ürünüdür. Sömürgeciliği ve emperyalizmi yaratmış ve uygulamış bir Batı'nın tarihiyle hesaplaşmasını tarafsız bir şekilde yaptığını, sanırım, kimse iddia edemez. Fakat Aydınlanma geleneğinin de yaratıcısı olan Batı, tarihinin çirkin taraflarının sergilenmesine ve eleştirisine de zemin hazırlamış ve üstelik bu geleneği kimliğinin bir parçası haline getirmiştir.

Son on yıl içinde küreselleşme sürecinin algılanış biçimi, Türkiye'de milliyetçilik anlayışında da ilginç bir gelişme yaratmıştır. Egemen sınıfların ideolojik sözcülüğüne özenen -çoğu eski marksist- bir aydın takımı, neo-liberal sloganlarla ve 'sivil toplum' kavramına bu bağlamda bir yaygınlık sağlayacak milliyetçilik kavramını sorgulamaya ve bu konudaki tabuları yıkmaya başlamışlardır. Kürt sorununun Türk şovenizmini kamçıladığı bir ortamda böyle bir tutumun olumlu bir yönü olduğunu yadsıyamam. Bununla beraber, bu kez de ifrattan tefrite gidilmiş ve küreselleşme süreci içinde Türkiye'nin yeri ve Batı'nın Türkiye'ye karşı tutumu hiç anlaşılmadan, Avrupa'ya karşı ulusal onuru da bir tarafa bırakan bir 'yamanma'politikası tabu haline getirilmiştir. Her derde çare bir 'sivil toplum' kavramını ağızlara sakız yapan bu neo-liberal akım kendisine kemalizmi hedef almıştır.

Kemalizmin bir kült konusu olmaktan çıkarılması ve tek parti döneminin eleştirilecek bir sürü yönü olduğu bizim de benimsediğimiz ve bu konudaki çalışmamızda işlediğimiz bir görüştür.[47] Fakat burada söz konusu olan ve egemen kılınmaya çalışılan görüş, 'artık çağımızda ulusal bağımsızlık demode olmuş bir olgudur; karşılıklı bağımlılık (interdependance) dönemini yaşıyoruz' gibi, örneğin ABD ile Türkiye'yi aynı kefeye koyan bir safsatadır. Bilinçsiz bir biçimde, 'küreselleşme'yi emperyalizmle tam özdeşleştiği bağlamda savunan bu görüşün kökeni de, zaten tam küreselleşme sürecinin başladığı bir tarihte Batı'nın çok itibarlı bir yayın organında ifade edilmiştir. Bu konuda da küçük bir parantez açalım.

"Kemalizmin Sonu" mu?

1979 yılının son ayında, Fransız Le Monde gazetesinde "Kemalizmin So-

---

47. T. Timur, Türk Devrimi ve Sonrası, Ankara, Imge Yayınları, 1994.

48. Paul Marc Henry, La Fin du Kemalisme, Le Monde, 11 Aralık 1979. (Yanan Dünya Bankası'na bağlı Uluslararası Kalkınma Derneği'nin -IDA- genel sekreterliğini yapmıştı.)

nu" başlıklı bir yazı yayınlandı. Dünya Bankasına bağlı önemli bir kuruluşta genel sekreterlik yapmış sonra da OECD'ye geçmiş bir üst düzey yetkili tarafından kaleme alınmış olan bu yazının başlığı ilginç, yayınlandığı gazete de itibarlıydı.[48] Yazar kemalizmi nasıl anlıyor ve neden bittiğini ilan ediyordu?

P-M Henry kemalizmi, "teokratik nitelikli, çok ırklı bir imparatorluğun üzerinde ulus-devletler kurma yönünde büyük bir çaba" olarak görüyordu. Ona göre bu çaba ancak komşu ülkelere örnek olduğu ve yayılabildiği ölçüde başarıya ulaşabilirdi. Başlangıçta da İran Şahı Rıza Pehlevi ve Afganistan kralı Nadir Şah'ın bu yönde girişimleri olmuştu. Fakat iç ve dış nedenlerle bu reformist denemeler sonuca ulaşamadılar.

Daha sonra hızlı bir kalkınmanın bu modernleşmeyi sağlayacağı düşünüldü. Özellikle "ABD Okulu iktisatçıları" bu kanıdaydılar ve pazar ekonomisi ve çok uluslu şirketlerin bu kalkınmayı sağlayacağı hayaline kapılmışlardı. Bu da gerçekleşmedi. O halde?

O halde, P-M. Henry'ye göre, artık anlamak gerekiyordu ki "kültürel alanda, özellikle dini alanda hiçbir kalkınma projesi ve hiçbir tüketim modeli nötr değildir... Ne tarihi ve etnik kökenlerinden ayrılabilir ne de bireylerin kişiliklerine saygı ve halkların kimlik özlemlerini ikincil bir unsur gibi reddedebilir, ya da görmezlikten gelebilir. "İran İslami Devrimi fonunda bu fikirleri Türkiye'ye uygulayın, 12 Eylülcü cuntanın (ve onun ABD patentli danışmanlarının) da katkılarıyla 1980'lerde moda olmaya başlayan "Türk-İslam Sentezi'nin belki de ilk teorik ipuçlarını bulacaksınız.

Yazar halkların derin özlemlerini "iç ve dış ajanların yapay olarak yarattıkları, siyasal özlü olaylar" olarak görmeyi "çok esef edilecek" bir tutum olarak niteliyor; çünkü, bunlar aslında, "doğrudan iktisadi kaygıları aşan, derin onur ve eşitlik özlemleri" ve arayışlarıdır. Yazarın bu görüşlerine katılmamak için bir neden görmüyorum. Fakat, P-M. Henry'nin ifade ettiği gibi, kemalizm "kültürel köken arayışı"na ters düştüğü için mi "bitmiştir"; yoksa hala, çıkışı itibariyle, yazarın çok iyi bilmesi gereken neo-liberal dalgaya ters düştüğü için mi bitirilmek istenmektedir? İki yıl sonra Alvin Toffler'in kemalizmi aşağılayan gözlemleri de aynı bağlamda değerlendirilemez mi? Bizce değerlendirilebilir; nitekim daha sonraları Rand Corporation uzmanları 'ılımlı islam'ı savunan (!) ve öneren raporlar hazırlayacaklar, 'sivil toplum' savunucuları da Said Nursi'nin öğretisinde, verimli bir 'sivil toplum sahası' bulacaklardır.

Okuyucularım söz konusu makaleye gerektiğinden fazla önem verdiğimi düşünebilirler. Fakat Le Monde'da yayınlanan "Kemalizmin Sonu" başlıklı yazıyı, yazarın tavsiyesine uyarak, bir 'komplo teorisi' çerçevesinde değerlendirmiyorum. Ayrıca bazı temel fikirlerine de katılıyorum. Burada üstünde durmanın nedeni, 'küreselleşme' olgusunun ve kavramının gündeme geldiği bir sırada yazının ifade ettiği sembolik anlam ve kemalizmi sunuş biçimidir.

Kemalizm felsefi ya da ilmi bir doktrin değildir. Çok uluslu bir imparatorluğun enkazı üzerinde gerçekleşen siyasal bir harekettir. Bu siyasal hareket bir Ulusal Kurtuluş Savaşı ve bir Devrim biçiminde somutlaşmıştır. Ve bu Devrim, Türk Ulusuna özgü nitelikler taşısa bile, Latin Amerika'dan Çin'e kadar uzanan bir coğrafi alanda yankılar uyandırmış, sömürge ya da yarı sömürge koşullarındaki bir çok ulusa umut ışıkları saçmıştır.[49] Bu bakımdan, ele aldığımız yazıdaki gibi, kemalist hareketi radikal -ve ulusal geleneklere aykırı- bir laikliğe indirgemek veya, Alvin Toffler paralelinde, onu "Batıl sömürge rejimleriyle özdeş"[50] tutmak, 'küreselleşme ideolojisi' bağlamında onun temel niteliğini bilinçli bir şekilde sansür etmek demektir.

Tarih bir düz çizgi üzerinde ilerlemiyor ve yaşanmış tecrübeler gösteriyor ki her devrimin bir de Termidor'u vardır. Ne var ki Türk Devrimi'nin de bir Termidor'u oluşu, onun tarihimizde tek ve otantik bir devrim olduğunu unutturmamalı, tıpkı Fransız Kimliği'nin oluşmasında Fransız Devriminin rolü gibi, bizim çağdaş kimlik arayışımızda da Türk Devrimi ulusal bir uzlaşma temeli teşkil etmelidir. Oysa günümüzde görüyoruz ki, kemalizm adı altında, Türkiye'de bizzat 'devrim' fikri karalanmakta ve Termidorcular alkışlanmaktadır. Ülkemizde son yıllarda başlatılan "İkinci Cumhuriyet" tartışmalarını bu çerçevede değerlendirmeliyiz.[51] Kanımca, bunlar, küreselleşme sürecinin son derece yanlış bir biçimde yorumlanmasından kaynaklanıyorlar.

Bugün elbette ki Türkiye ve Dünya koşulları 1920'lerdekinden son derece farklıdır. Bu bakımdan çoğu kez dogmatik bir biçimde "kemalist ilkeler" başlığı altında ileri sürülen ilkelerin bir kısmı önemini, hatta anlamını yitirmişlerdir. Bunlar aşılmaya muhtaçtırlar. Fakat, kemalist hareketin özüne uygun bir biçimde, ilerici ve devrimci bir yönde aşılmaya muhtaçtırlar. Bunun için ise küreselleşme sürecinin doğru değerlendirilmesi; Türkiye açısından ne gibi olanaklar, ne gibi seçenekler ve ne gibi tuzaklar ifade ettiğinin iyi bilinmesi lazımdır.

Ülkemizde -ve geniş ölçüde dünyada- küreselleşme süreci daha çok ampirik ve kaçınılmaz bir olgu olarak ele alınmaktadır. Kimse iktisadi kuram açısından bunun neyi ifade ettiği üzerinde fazla durmamaktadır. Tartışma daha çok sosyo-kültürel alana kaydırılmakta ve 'sivil toplum' kavramı çerçevesinde adeta tek yönlü ve hayli sığ bir çözümleme çabası yürütülmektedir.

---

49. Bk. T. Timur. Türk Devrimi ve Sonrası, s. 298-304.

50. Alvin Toffler, Les Nouveaux Pouvoirs, Paris, Fayard, 1991, s. 434-435.

51. Aslında "İkinci Cumhuriyet" tartışmaları yeni değildir ve farklı bir biçimde 27 Mayıs darbesinden sonra da yapılmıştı. Örneğin Çetin Altan'a göre, Menderes döneminde (yazar tarih de veriyor: 1957'de) İkinci Cumhuriyet'e geçilmişti. 27 Mayıs hareketi ile de "ihtilalci, halkçı ve gerçekçi" olarak nitelediği Atatürk Devrimine dönmek şansı doğmuştu. Yazar "Atatürk'ü ve Atatürkçülüğü içten içe inkâra yeltenenler ergeç mutlaka çarpıldılar. Bundan sonrakiler için de akıbet daha başka türlü olamaz." diyordu. Bk. Atatürk'ün Sosyal Görüşleri, İstanbul Dönem yayınları. 1965. s.22, 82. Bugün İkicni Cumhuriyet başlığı altında 1923'de kurulan cumhuriyetin inkârı söz konusudur.

Bu durumun bir rastlantı olmadığı kanısındayım. Bence bu gelişim, küreselleşme olgusunu tutucu bir şekilde yorumlayıp meşru kılmaya çalışan büyük burjuvazinin ve finans çevrelerinin ideolojik çabalarıyla bütünleşmektedir. Sanıyorum ki burada söz konusu olan, küresel boyutlardaki bir ideolojik dalganın, Türkiye'de, bazen demokratik niyetlerden beslenen bazı analiz çabalarını saptırmasıdır. Bu ideolojik dalga, 'sivil toplum' kavramının yeni bir kullanım biçimiyle, demokrasi ve çağdaşlaşma arasında kurulan bir bağlantı temeline oturmaktadır. Aşağıdaki satırlarda bu gözlemimi, son yıllarda çok etkili olan bir çözümleme çerçevesinde tartışarak sergilemeye çalışacağım.

Sivil Toplum, Din ve Demokrasi: Şerif Mardin'le Tartışma

Türkiye'de sivil toplum tartışmaları 1970 ve 1980'lerde yoğunlaştı. Fakat bu konudaki ilk teorik deneme, görebildiğim kadarıyla, Şerif Mardin'in 1969'da yayınlanan Din ve İdeoloji başlıklı çalışmasında yapılmıştı. O tarihte büyük bir ilgi odağı olmayan bu deneme, 1980'lerde, küresel planda çok farklı bir ideolojik konum içinde, aynı yazarın tezlerini geliştiren ve somutlaştıran diğer çalışmaları ile birlikte etkili bir düşünce mihrakı haline gelmiştir.

Şerif Mardin daha önce yakın tarihimizdeki düşünce akımları ile ilgili çalışmalar yapmıştı. Sonraları bunlar hakkında şu gözlemde bulunmuştur: "Özetlemem gerekirse, 19. yüzyıl düşünce tarihimiz üzerindeki incelemelerimin bana öğrettikleri şunlardır: 19. yüzyıl 'düşünce tarihi'nden bahsetmek mümkün değildir. Ancak bir 19. yüzyıl 'düşünce sosyolojisi'nden bahsedebiliriz. Bu sosyoloji de bana 'Batılı' ve 'Batıcı' olmanın başta hiç de kestiremediğimiz zorlukları bulunduğunu anlatmaktadır."[52] İşte yazar "Din ve İdeoloji" çalışmasından itibaren, aynı yönde düşünen birçok aydınla beraber, bu zorlukların üstesinden gelme çabasına girişmiştir.

Öyle sanıyorum ki Şerif Mardin'in düşünce yapısına hakim temaları şöyle özetliyebiliriz: Osmanlı Devleti'nde 19. yüzyılın 'modernleşme' hareketleri neden başarıya ulaşamamıştır? Osmanlı toplumunu Batı'dan ayıran ve bu başarısızlıkta rol oynayan özgül ögeler nelerdi? Bu evrimin ürünü olan Kemalist rejim ne gibi güçlüklerle karşılaşmış, neden jakoben otoritarizmi aşamamış ve, bazı başarılarına rağmen, neden halktan kopuk, baskıcı bir rejim olarak kalmıştır?

Yazarın geniş bir referans çerçevesi içinde ve eklektik bir biçimde ele aldığı bu konulardaki tüm görüşlerini tartışmak asıl konumuzdan bizi uzaklaştırır. Ancak Ş. Mardin'in Kemalizme getirdiği ve 'sivil toplum' kavramı çerçevesinde kümelenen fikirler, epeyce geniş bir çevreyi de temsil ettikleri

52. Şerif Mardin, Jön Türklerin Siyasi Fikirleri 1895-1908, İstanbul, İletişim Yayınları, 1989, s.15 (İkinci baskıya önsözden)

ve -bize göre- ideolojik bir işlev üstlendikleri için buradaki tartışmamızın esas malzemesini oluşturacaklardır. Zaten Prof. Mardin'in düşüncesinin özgün yönünü de bu alandaki fikirleri teşkil ediyorlar.

Sivil toplum kavramı, 1970'lerde, önce marksist tartışmalar çerçevesinde ve tarihi analizlerdeki açıklayıcı rolü irdelenmek üzere gündeme gelmişti. O dönemde, 1968 devrim dalgasının ortodoks marksist-leninist şemaya uymamasının da etkisiyle, üst-yapı kurumlarına ilgi artmış ve Gramsci, Althusser gibi düşünürlerin eserleri yoğun bir tartışma odağı olmuştu. Fakat çıkış noktası olarak, 'sivil toplum'a teorik ipuçları, Hegel ve Marks'da aranıyordu.

Sivil toplum kavramının tarihi kökenlerini araştıranlar, XVII. yüzyıl düşünürlerine, Hobbes'daki "doğa hali" fikrine kadar uzanırlar. Fakat kavramın asıl düşünce dünyasına girişi Hegel'le olmuştur. Ve bir bakıma diyebiliriz ki, belli bir anlamda bitişi de Hegel'in 'tarihin sonu'nu ilan eden sisteminden ifadesini bulmuştur.[53]

1970'lerde sivil toplum kavramı daha çok marksist bir referans çerçevesi içinde kullanılıyordu. Oysa Marx'la Hegel arasında bu konuda bir kopuş vardır ve Hegel'de maddi-toplumsal (sınıfsal) hayata geçişte nihai aşamalardan biri olan bu kavram, Marx'ın gençlik eserlerinde sadece bir başlangıç noktasıdır. Ve Marx, Ekonomi Politiğin Eleştirisi başlıklı eserine yazdığı ünlü girişte bunu zaten açıkça ifade etmiştir.

Bu girişte, Marks, fikri gelişiminin hikayesini yaptıktan sonra, "araştırmalarının ulaştığı sonuçları" şöyle özetliyordu: "hukuki ilişkiler -ve devlet şekilleri- ne kendi başlarına ne de insan zihniyetinin evrimi iddiasıyla açıklanabilirler. Bunların kökenleri, Hegel'in, XVIII. yüzyıl İngiliz ve Fransız düşünürleri izinde 'sivil toplum' olarak isimlendirdiği maddi varolma koşullarındadır ve 'sivil toplum'un anatomisi de ekonomi politikte aranmalıdır."[54] Daha sonra da marksizmin kurucusu, anahtar kavramlarını (alt-yapı, üretim biçimi, üretim ilişkileri, üretim güçleri, artı-değer, vb) sıralıyordu. Açıkça görülüyor ki temel düşünce aletlerini geliştirdikten sonra, artık 'sivil toplum' kavramı Marks için genel bir zemindir ve bizzat marksizmin kendisi de, epistemolojik planda, 'sivil toplumun anatomisini yapma çabası'ndan ibarettir. Önemli olan bu anatomi çerçevesinde oluşturulan kavramlardır.

1968 devrimci atılımlarından sonra, kısmen daha önce değindiğim nedenlerle, sivil toplum kavramı Gramsci -ve bu alanda ondan etkilendiği ölçüde Althusser- tarafından üst yapı çözümlemelerinede kullanılmıştı. Özel-

53. Hegel'in kullandığı kavram, aslında Türkçeye Fransızcadan çevrilmiş olan 'sivil toplum' değil, burjuva toplumu anlamına gelen "de bürgerliche Gesellschaft"dır. Bu kavram Hegel'in soyut-somut ve özel-evrensel diyalektiği ve 'bütünleşme' süreci içindeki sisteminin bir aşamasıdır ve üç an (moment) den oluşur. Hegel, bunları "ihtiyaçlar sistemi (emek ve üretim yoluyla ihtiyaçların tatmini"), "adaletin icrası (bu yolla özel mülkiyetin korunması)" ve "korporasyonlar ve güvenliğin sağlanması (polis)" olarak betimlemiştir. G.W.F. Hegel, Principes de la Philosophie du Droit, Paris, J. Vrin, 1975. s. 215-258. (Ilk baskı 1821)

54. K. Marx, Contibution a La Critique de L'Economic Politique, Paris, Ed. Sociales, 1972. s. 4 (Ilk bsk. 1859)

likle Gramsci'nin sivil toplumu üst-yapı düzeyinde arayan yaklaşımı büyük tartışmalara yol açmış ve bazı teorisyenler bunun Marks'ın yaklaşımına tamamen ters olduğunu iddia etmişlerdi.[55]

Bunu hemen izleyen dönemde 'sivil toplum' analizlerinin nitelik ve yön değiştirdiklerine ve politik bir renge büründüklerine tanık oluyoruz. Bu dönüşümü batılı bir toplumbilimci şu terimlerle saptıyor: "1970'lerin ortalarından itibaren gerek neo-liberaller gerekse 'Yeni Sol' sempatizanları arasında çok tutulan, fakat gerçeklerin terazisine vurulunca dayandığı varsayımların zaafı ve yapaylığı kolayca ortaya çıkan bir sorunsalla (sivil toplum) karşılaşıyoruz. Siyasi söylemde 'sivil toplum' temasının yeniden doğuşu, Refah Devleti efsanesinin zayılamasıyla eşzamanlılık gösteriyor."[56] Bu dönem, aynı zamanda Hayek ve Friedmann gibi iktisatçıların moda olduğu, ABD'de 'reaganomies'in, İngiltere'de de Thatcherism'in iktidara geldiği dönemdir.[57] Kısaca bu dönemde sivil toplum kavramı tamamen ideolojik bir kılıfa dönüşmüştür.

Türkiye'de de bu yıllarda sivil toplum kavramı siyasileşmiş ve marksist tartışma alanından liberal ya da 'yeni sol' tartışma alanına kaymıştır. Bir toplum bilimcimiz 1984'de yayınladığı bir incelemede, sivil toplumun evrensel planda "artık kabaca 'yeni liberalizm' olarak nitelendirilebilecek bir akıma koşut olarak gelişmeye" başladığını vurguladıktan sonra, tamamen paylaştığımız şu gözlemini de ekliyordu: "Türk aydını tam da bu aşama da katıldı 'sivil toplum' kervanına."[58]

Türkiye'de sivil toplumcular, ister neo-liberal ister 'yeni sol' eğilimli olsunlar, bir noktada anlaşma halinde görünüyorlar. O da Kemalist devrimin genellikle küçümsenmesi ve hiç de yapıcı olmayan bir perspektifde eleştirilmesidir. Sanıyorum ki bu yaklaşıma egemen olan mantığı kaba hatlarıyla şöyle özetleyebiliriz: Osmanlı Devleti bireyle siyasal iktidar arasında özgürlük marjı sağlayacak bir sivil toplum alanından yoksun, despotik bir devletti. Bu yapı üzerinde oluşan ve bu yapıdan kaynaklanan Kemalist devrim de tepeden inme, jakoben ve halkla bütünleşemeyen bir devrim oldu.

Bu eleştiriyi yapanların büyük bir kısmı, dönemin koşulları bağlanında almaşıklar aramakta, potansiyel demokratik güçler (TBMM'deki İkinci Gu-

---

55. Gramsci'nin görüşü için bk. Gramsci dans le Texte, Paris, Ed. Sociales, 1975. S. 606-67. Açıklama ve itirazlar için bk. Civil Society and the State, koll. eser. Ed. John Keane, Londra, New York, 1988. (Özellikle Norberto Bobbio'nun Gramsci and the Concept of Civil Society başlıklı makalesi) Ayrıca Jacque Texier'nın Sur le Sens de Sociéte Civile chez Gramsci, (Actuel Marx, 1989, no:5) başlıklı makalesi ve Nugues Portelli, Gramsci et le Bloc Historique, Paris, 1971

56. Jacques Chevalier. Le Mirage de la Société Civile (Actuel Marx, 1989, No:5)

57. Marksist düşüncenin yok güçlü olduğu Fransa'da dahi 'sivil toplum' kavramı 'yeni sol' çevrelerde pazarın yüceltilmesi amacıyla kullanılmaya başlanıyor. Liberal Commentaire dergisinde yayınlanan ve kavramın tarihini anlatan bir yazı dizisine göre, *Fransa*'da Michel Rocard 1985'den itibaren 'sivil toplum' kavramını kullanıyor ve 1988'de de bakan olarak reformist girişimlerine temel yapmak istiyor. G. Berger, La Société Civile et son Discours, Commentaire, 1989-1990, no: 46-52.

58. Gülnun Savran, Sivil Toplumun Eleştirisi, Yapıtı, No. 5 s. 31. Yurdakul Fincancı'da "islam ülkelerinde dinin siyasallaşma sürecinin hızlanmasıyla, ekonominin küreselleşmesi diye bilinen süreç aynı yıllara denk gelmiştir." gözleminde bulunuyor. Islam mı Demokrasi mi? (Türkiye'de Islamcılık, Yeni Yüzyıl Kitaplığı, Istanbul, 1995. s. 16.)

rup, Terakkiperver Fırka vb.) üzerinde düşünmektedirler. Yeteri derecede tartışıldığını sandığım bu sorunlar üzerinde durmayacağım. Fakat Ş. Mardin'in Kemalist ideoloji ile dini ideolojinin rekabeti ve "Volk İslam"ın, kemalizmin giremediği alanlara girmesi ve onun başaramadığı bazı işlevleri başarması gibi bir tezi var ki, işte asıl tartışmak istediğimiz budur. Böylece 'sivil toplum'la ilgili olarak açtığımız parantezi kapatarak tekrar Mardin'in fikirlerine dönüyoruz.

Ş. Mardin Kemalist Devrimi ve onun ürünü olan laikliği, esas itibariyle, sivil toplumun bulunmadığı veya yeterince örgütlenmediği bir toplumda 'jakoben' yöntemlerle gerçekleştirildikleri ölçüde yetersiz ve köksüz buluyor. Fakat Mardin'e göre, jakobenlik "Türkiye'de itibar gören bir terimdir."[59] Böyle bir saptama yerinde midir?

Rahatlıkla söyleyebiliriz ki 'jakobenizm' kavramı Türkiye'de hiçbir zaman moda kavramlardan olmamıştır. Buna karşılık, tutucu bir anglo-sakson felsefesinden kaynaklanan ve neo-liberalizmi de yaratan bir akım, son yıllarda 'jakoben' sözcüğüne küçültücü bir ton vermeyi başarmıştır. Bu operasyon, Fransız Devrimi'nin en önemli hareketinin 'terör'e indirgenmesi, haksız ve keyfi bir şiddet hareketi olarak görülmesinde ifadesini bulmuştur.

Jakobeuler'in 1978 Eylülünde terörü başlattıkları ve 9 Temmuz 1794'te Robespierre'in giyotine gidişine kadar da terörü sürdürdükleri bir gerçektir. Fakat Fransız tarihinde Jakoben hareket hiçbir zaman bir terörden ibaret görülmemiştir. Tam tersine, daha devrimden önce örgütlenen ve 1793'de 500 000 kadar tahmin edilen - çoğu taşra örgütlerine dağılmış-üyeleriyle, Jakobenler, Devrim ilkelerinin halka mal olmasında başlıca rol oynayan bir kuruluş olarak görülmüşlerdir. Bu konuda, başka bir vesileyle yazmış olduğum şu satırları aktarmak isterim; "Jakobeuler, aydınlanma düşüncesinin henüz dar bir elitin sınırlarını aşmadığı köylü bir toplumda, özgürlük ve özellikle eşitlik ilkesini geniş kitlelere yaymışlardır. Onlar sayesinde, aktif-pasif vatandaş ayrımı kaldırılarak, 'vatandaş' sözcüğü genel hicap biçimi halini almıştır. Yine onlar sayesinde rejimin ancak 'cumhuriyet' olabileceği fikri bir ulusal uzlaşma zemini oluşturmuştur. Muhafazakâr çevrelerin de katılımıyla -marjinal bir monarşist azınlığın dışında- Jakobenlerin baş sloganı olan 'Cumhuriyetçilik', bugün Fransız kimliğinin temel ilkelerinden biri haline gelmiştir."[60] Bir terör timsali olarak görülen Robespierre bile, barış ve demokrasi abidesi Jean Jaurès'in en saygın bulduğu isimlerden biriydi. Tarihçiler, kendisinin sık sık "Jakoben kulüplerinde olsaydım, Ro-

59. Ş. Mardin Türkiye'de Din ve Siyaset, İstanbul, İletişim Yayınları, 1993. s. 149. (Türkiye'de İdeoloji ve Din başlıklı makaleden. IJMES, 1971, II, 3.)

60. T. Timur, Sivil Toplum jakabenler ve Devrim. Mülkiyeliler Birliği Dergisi, 1993. Kasım. Sayı:161. (Makalede gerekli bibliyografik kaynaklar verilmiştir.) Le Petit Larousse'un son baskılarından birinde (1992) Jakobenlik için verilen tanım şudur: "Devrim sırasında Jakobenlerin yaydıkları demokratik ve merkeziyetçi bir doktrin." Bu merkeziyetçilik sözcüğü, kimilerince, salt terörizm olarak algılanmaktadır.

bespierre'in yanında otururdum"[61] dediğini kaydetmişlerdir. Bütün bunlar, sanıyorum ki, Jakobenler hakkında biraz daha ihtiyatlı konuşmayı gerektirecek nitelikte verilerdir.

Devrimleri Fransız Devrimi bağlamında, Fransız Devrimini de XIX. yüzyıl liberallerinden A. de Tocqueville'in kriterleri çerçevesinde değerlendiren Mardin, ilk kriter olarak "değişimin derecesinden çok ... şiddet"[62] unsurunu kabul ediyor ve bu kritere göre Kemalist hareketin 'devrim' bile sayılamıyacağını ileri sürüyor. "Türk Devrimi'nin önderlerinin devrimci faaliyetleri bütün süreç boyunca terör değil politik gözdağı vermek şeklindeydi, diyor Mardin, ve yalnızca birkaç 'siyasi' idam olur. Türk İstiklal Mahkemeleri, Fransa'daki muadili Kamu Güvenlik Komiteleri'ne göre ılımlı sayılır. Kurbanların çoğunu alt sınıf üyeleri oluşturur."[63]

Böyle bir karşılaştırma, teorik açıdan, bize yerinde görünmüyor. Zaten Şerif Mardin de jakobenliği, pejoratif bir biçimde, terör anlamında kullanmasına rağmen, çeşitli incelemelerinde sık sık Türkiye'de uygulanan "Jakoben laiklik"ten, "Jakoben Cumhuriyet"den ya da "Kemalist Jakobenizm"den, (hatta 'Jakoben' CHP'den, Jakoben entelijensiya'dan vb.)[64] sözediyor. Bütün bunlarda bir tutarlılık göremiyoruz. Bununla beraber, Kemalist Devrim'le ilgili olarak verdiği şu tanım bizi yazarın temel itiraz noktasına götürüyor: "Türk Devrimi, aslında, Türk politik sisteminin, başıboş toplumsal şiddet sözkonusu olmadan dönüştürüldüğü, Türk tarihinin belirsiz uzunluktaki bir dönemine verilen isimdir."[65]

Ş.Mardin'in asıl üzerinde durduğu, A. de Tocqueville'in (daha doğrusu M. Richter'in yorumladığı bir Tocqueville'in) devrimle ilgili ikinci kriteridir. Buna göre bir devrim sadece politik planda kalabileceği gibi, "toplumsal boyut ya da eşzamanlı politik, sosyal ve dini boyut taşıya(bilir)... Tocqueville şuna dikkat çekmek ister; din total bir ideoloji olarak görülürse, o zaman devrim bir öncekine meydan okuyan, aynı şekilde içkin bir ideolojik sistemi içerir."[66] Mardin "buraya kadar Türk Devrimi'nde saptayamadığımız devrimci bir kuramdı" (yani ikinci kriterdi) diye ekler. İlginç olan, yazarın, "total bir ideoloji" olarak gördüğü dine karşı, yine 'total' nitelikte bir rakip devrimci ideoloji aramasıdır. Böyle bir ideoloji Fransız Devrimi'nde de yoktur. Şerif Mardin daha sonraki çalışmalarında hep bu temayı geliştirecek, fakat, göstermeye çalışacağım gibi, tutarlı ve inandırıcı bir bütünlüğe ulaşamıyacaktır.

---

61. Gerard Maintenant, Les Jacobins, Paris PUF, 1984. s.126.
62. Yazar doğrudan Tocqueville'e değil onun bir yorumcusuna başvuruyor. (Melvin Richter, Tocqueville's Contribution to Theory of Revolution) Türkiye'de Din ve Siyaset, s. 147.
63. Aynı eser. s. 145.
64. Örnek olarak bk: Türkiye'de Din ve Siyaset, s. 172-207,223. Türk Modernleşmesi Istanbul, Iletişim Yayınları, 1994. s. 263.
65. Türkiye'de din ve Siyaset, s. 148.
66. Aynı Makale, s. 147.

Şerif Mardin'in yakın tarihimizle ilgili analizlerinde iki kavram, 'devrim' ve 'sivil toplum' kavramları, stratejik bir rol oynarlar. Yazar, 'devrim' konusunda, temel olarak, devrim düşmanı bir liberal olan Tocqueville'e, 'sivil toplum' konusunda da Hegel ve henüz Hegel etkisinden kopmamış bir Marx'a (aslında daha çok da Weber'e) dayanır. Birinci yol kendisini dine rakip olabilecek bütüncü bir devrim ideolojisi arayışına, ikinci yol da bunun sosyolojik temellerini irdelemeye götürür.

Şerif Mardin'e göre Kemalist Devrim'in temelinde, kökleri Tanzimat'a kadar giden pozitivist bir felsefe vardır. Bu, bugün genellikle herkesin kabul ettiği bir husustur. Fakat yazar pozitivizme karşı sergilediği küçümseyici tavırla dikkati çekiyor. Bir söyleşisinde "pozivitivizm, diyor Mardin, bence Osmanlı devlet adamlarında olan bir öge, Tanzimata geçmiş olan bir şey, Tanzimat'tan da Atatürk'e geçmiş bir şey ve onun da buna getirdiği yenilikler var. Ama bugünkü halde bunun ümmetçilikle bağının altının çizilmesinde yarar görmüyorum. Yani o ilişkiyi görmüyorum."[67] Yazar bu kopukluğu, bir eksiklik, bir olumsuzluk olarak değerlendiriyor. Pozitivist felsefe, Mardin'e göre, Devrim'in yaratması gereken yeni bir insan tipine bir 'kişilik teorisi' temeli oluşturamadı. İşin ilginç yönü, yazarın optiğinde pozitivizm, Said Nursi'nin öğretisi kadar dahi bilimsel değildir. "Sosyologların, diyor yazar, 'bir ilişki ve statü ağı içinde -babalar, oğullar, ustalar, işçiler, kentliler, köylüler- yerleşmiş' bireylerin etkileşiminden oluşan bir toplum kavramını yeniden keşfettikleri bir dönemde, Said Nursi'nin teorisi, pozitivizmin en şaşaalı günlerinde olabileceğinden daha bilimsel görünmektedir."[68] Şaşırtıcı görünen bu fikri anlamak için yazarın Osmanlı 'modernizasyonu' ve Kemalist Devrimle ilgili çözümlemeleri üzerinde biraz durmamız gerekiyor.

'Cemaat' ve Sivil Toplum

Ş. Mardin Osmanlı toplumunun, XIX. yüzyıldaki değişme süreci içinde bile, bir sivil toplum yaratamadığı[69] ve 'cemaat-ümmet' yapısını koruduğu görüşündedir. Bu konudaki analizlerinde, Marx'a atfettiği "sivil toplum kavramını devlete antitez olarak kullanma"[70] yaklaşımına da gönderme yapmakla beraber, asıl başvurduğu kavram 'cemaat' kavramıdır.

---

67. Ş. Mardin Türkiye'de Toplum ve Siyaset, Istanbul Iletişim Yayınları, 1992. (Din ve Devlet Sosyolojisi Konusunda Söyleşi). s. 141.

68. Ş. Mardin. Bediüzzaman Said Nursi Olayı. Istanbul Iletişim Yayınları. 1992. s. 364. (Yazar sözünü ettiği 'yeni toplum kavramı'nı. K. Plummer'in Documents of Life isimli eserinden alıyor. Londra. 1983)

69. Ş. Mardin, aslında bir çok konuda olduğu gibi burada da ikili bir tavır takınıyor. Yazara göre 'Osmanlı toplumunda sivil toplum varmıydı?' sorusuna cevap "hem 'evet' hem 'hayır' olacaktır." Şöyle ki "Osmanlı Imparatorluğunda bir Doğu Despotizmi görenlerin Şeriat'ın garantilediği bir özel mülkiyet alanını gözden kaçırdıkları oranda, onların tarifine uygun bir 'sivil' toplum' dinamiğinin öğelerinin kısmi mevcudiyetinden bahsedebiliriz." Türkiye'de Toplum ve Siyaset, 1992. s.28.

70. Ş. Mardin, Türkiye'de Din ve Siyaset, s. 168.

Yazar 'cemaat' ("Gemeinschaft", "Community") kavramının tarihi kökeni ve gelişimi hakkında bilgi vermiyor. Bu yüzden, günümüzde uluslararası forumlarda savunulan bir çok sosyo-politik önerilerde ve Mardin'in analizlerinde merkezi bir rol oynayan 'cemaat' kavramı üzerinde biraz durmak zorunluluğunu duyuyoruz.

'Cemaat' kavramı geçen yüzyılın sonlarına doğru, bir Alman sosyologu tarafından toplumbilimlere sokulmuştu. Ferdinand Tönnies, ilk kez 1887'de yayınlanan "Cemaat ve Cemiyet" ("Gemeinschaft und Gesellschaft") isimli eserinde bu kavramları "saf (pur) sosyoloji"nin temel kavramları olarak sunuyordu.[71] Tönnies bu kavramlara (hatta tüm toplum bilimlere) psikolojinin hakim olduğu inancındaydı. Cemaat yapısıyla ilgili olarak yaptığı tiplemede de bu tür insan guruplaşmalarının kana, komşuluk ilişkilerine ya da duygusal bağlara (örneğin dostluğa) dayanabileceğini ileri sürmüştür.

Kapitalist üretim ilişkilerinin hızla geliştiği bir çağda, cemaat bağları da aynı hızla yerlerini cemiyet bağlarına terkediyorlardı. Tönnies, gerek ulusal gerekse uluslararası planda kapitalizme şiddetle karşı çıkmıştır. Bu yüzden eseri de, okuyucularını bir ayrım gütmeme konusunda ikazına rağmen, kapitalizmi çerçeveleyen 'cemiyet'e karşı 'cemaat'a sempati uyandıran bir etki yapmıştır. Bu etkinin siyasal sonuçları da olmuştur. Bu siyasal etki, en çok, XX. yüzyıl başlarında yükselen ve "akıl ve maddi hayata karşı kan bağlarına ve ruha"[72] seslenen milliyetçilik hareketlerinde kendini hissettirmiştir. Tönnies, böylece, kendisi Sosyal Demokrat Parti üyesi olduğu ve 1933'den sonra kürsüsünü terkettiği halde Naziler tarafından kullanılmıştır.

F. Tönnies'in bilimsel plandaki en büyük etkisi ise Max Weber kanalıyla gerçekleşmiştir. Weber, cemaat kavramını Tönnies'den almakla beraber, onu çok daha kapsamlı bir çerçevede kullanmıştır. "Tönnies, diye yazar Weber, kendi amacına uygun nedenlerle, 'cemaat' kavramına, bizim amacımıza uygun olandan çok daha özgül bir anlam verdi."[73] Gerçekten Weber'de kavram çok daha kapsamlıdır ve erotik ilişkiler bile bir 'cemaat' yaratabilirler. Bununla beraber her iki düşünür de, Ş. Mardin'in açıklamalarında özel bir yer işgal eden ve Tönnies ve Weber'in "komşuluk cemaati" ("Nachbarschaftsgemeinschaft") dedikleri ortak bir 'cemaat' kavramı vardır ki, burada bizi asıl bu kavram ilgilendiriyor.

Weber, 'komşuluk cemaati'ni şöyle betimliyor: "Komşuluk cemaati, genel olarak, devamlı oturulan yerlerin yakınlığı gibi basit bir olguya dayanır." Ve "komşuluk cemaatinin dışsal yönü sözkonusu tesislerin (tecrit olmuş çiftlikler, köyler, şehrin sokakları vb.) yapısına göre çok değişik olabi-

---

71. Ferdinand Tönnies, Communauté et Société, Paris, PUF, 1944, s.vn.
72. Aynı eser, sunuş yazısından, s.xxix. ve devamı.
73. Max Weber, Economie et Société, Paris, Plon, 1967, s. 42.

lirler."[74] Şerif Mardin, bu bağlamda, "mahalle" kavramına başvuruyor ve bu kavramı adeta 'cemaat'in anatomisini oluşturan temel birim olarak sunuyor. 'Mahalle' kavramının ve daha genel planda 'cemaat' kavramının yazarın analizlerindeki yerini ve işlevini saptamak için, önce Mardin'in Osmanlı geleneksel düzenini ve bunun dönüşümünü nasıl algıladığını görelim.

Ş. Mardin geleneksel Osmanlı düzenini, 'millet sistemi'nin oluşturduğu din gurupları çerçevesinde yaşayan bir 'cemaat' yapısı olarak ele alıyor. "Osmanlı İmparatorluğunda yaşamın bölünmesi 'millet' tabanına oturunca, diyor Mardin, kültürel çatışmanın cemaatçi (communitarian) çerçevesi de belirlenir."[75] Ve "Osmanlı sosyal yapısındaki savaşçı gurupların değerleri, toplumun merkezi olarak mahalle, yeniden üleştirici ahlak ve siyasi sınıfın-servet üzerindeki kısmi tekeli, bu durumda tutuculuğun kaynağıdır."[76] Bu temel saptamalar gösteriyor ki, "sivil toplum etrafında kümelenen tarihi ve felsefi kavramlar Hegel'in ve Marx'ın kullanımında ortaya çıkmıştır"[77] diyen Mardin, yerini Tönnies -Weber çizgisini izleyen bir yorumcuya bırakmıştır. Bu haritada 'üretim biçimi', 'üretim ilişkileri', 'üretim güçleri', 'toplumsal sınıflar' vb. gibi kavramlara yer yoktur. Yazarımızın optiğinde Osmanlı toplumu, sosyolojik analiz birimi olarak, birbirine düşman 'millet'lerden ve bunların adeta çekirdeğini oluşturan 'mahalle'leden oluşmaktadır. Mardin, özellikle Osmanlı romanlarından aldığı örneklerle, mahalle tutuculuğunu ve mahalleler arası, din ve etni temelli ("gavur mahallesi") karşıtlıkları sergilemektedir.

Ş. Mardin'in 'mahalle' birimi çerçevesinde yaptığı analizler, kısmi olmakla beraber, ilginçtir. kendisinden önce, Şevket Süreya Aydemir de, her türlü teorik iddianın dışında, bu olguyu gözlerimiz önüne sermiştir. Aydemir, Selanik'le ilgili olarak şu satırları yazarken, sanıyorum, Mardin'in fikirlerini çok iyi özetliyordu: "Mahalle kadınları, erkekleri, hastaları, sağları, dostlukları veya kıskançlıklarıyla, bütün hücreleri birbirine bağlı ve bütün bir varlıktır. Mahallenin, mahalle halkı üstünde tam ve kesin bir kontrolü vardır. Bu kontrolü kim kurar, kim kullanırdı? Bir bakışta bu belli olmazdı. Ama mahalle toplumsal kontrolü, evlerin iç ve dış hayatına kadar sokulurdu. Mahellede herkes, görünmez bir hiyerarşinin, tarifi kabil olmayan bir kademesinde yer alırdı. Mahallenin yazılmamış kanunlarına ister istemez bağlı kalınırdı."[78]

Aslında Weber'in 'komşuluk cemaati'nde böyle bir katılık yoktur. Temel fikirlerini oluştururken Marx'dan çok etkilenmiş olan alman düşünürü, bu

74. Aynı eser, s. 379-380.

75. Ş. Mardin Türk Modernleşmesi, İstanbul, İletişim Yayınları, 1994. s. 40. (Tanzimattan Sonra Aşırı Batılılaşma başlıklı makaleden. 1971.)

76. Aynı makale, s. 76.

77. Türkiye'de Toplum ve Siyaset, s. 10. (Cumhuriyet Donemi Türk Ansiklopedisi, 1983, cilt: vıı.)

78. Şevket Süreya Aydemir, Tek Adam, İstanbul, 1963. Cilt I, s. 24.

birim içindeki evrim sürecinin yönünü de göstermişti. Weber'e göre, "komşuluk cemaati, sadece, sayısı kesin olarak belli olmayan bir insan gurubunun amorf nitelikli cemaat faaliyetini kapsayabilir; bu faaliyet "açık" ve düzensizdir. İlke olarak, ancak 'kapalı bir cemiyet' ortaya çıkınca, boyutları net bir şekilde belli olur ve bu, genellikle, bir komşu gurubun bir 'ekonomik gurub'a dönüşmesiyle meydana gelir."[79] Burada, genel sosyolojik terimlerle bir 'sınıflaşma' süreci söz konusudur ve asıl somut araştırmalara çıkış noktası teşkil edecek yaklaşım budur.[80]

Mardin'e göre Osmanlı toplumunda XIX. yüzyıl modernleşme hareketleri amacına ulaşamamış, cemaat yapısını cemiyet yapısına dönüştürememiştir. "Tönnies'in tabiriyle, diyor Mardin, Gemeinschaft ilişkilerinden Gesellschaft ilişkilerine geçiş modern dünyanın en önemli uyum problemidir. XIX. yüzyılda Marx'ı yaratan bu problem(dir)"[81] Osmanlı reformcuları bu uyum sorununu çözememişlerdir. Neden?

Osmanlı Devletinde 'sivil toplum'un olmadığını sık sık vurgulayan Ş. Mardin, bunu Weberci bir kavrama başvurarak, yönetici zümrenin "Herrschaft" (hükmetme) yöntemi ile açıklıyor. "Patrimonyal hizmetin başındaki seçkinler, diyor toplum bilimcimiz, meşru iktidar yapısı sınırları dışında görünen herhangi bir iktidar kaynağını dikkatle denetimleri altında tutmaya aşırı bir özen göstermişlerdir."[82] Bunda başarılı olmuşlar mıdır? Yazar aksi yönde bazı fiili durumlardan da sözetmekle beraber, "devletin iktisadi hayat üzerindeki kontrolü(nün)... derin köklere sahip"[83] olduğu inancındadır ve bunu kendine göre betimlemektedir. Ş. Mardin bu konuda Batı'daki durumla (sivil toplumu oluşturan özgür aracı kurumların varlığı ile) Osmanlı toplumundaki durumun tersliğine işaret etmektedir.

Bütün bunlar bize inandırıcı görünmüyor. Bizce yazar Batı toplumunu olduğundan çok daha fazla çoğulcu, Osmanlı toplumunu da sosyolojik gerçeklere aykırı bir derecede katı ve türdeş bir biçimde sunmaktadır. Bununla beraber, Mardin, 'Doğu Despotizmi' kuramcılarından ayrılarak şu gözlemde bulunuyor: Osmanlı Herrschaft'ı sultanın 'kulları' için her türlü mal ve can emniyetini ortadan kaldırmakta, buna karşılık reaya, belki Batı'dakinden de fazla güvenlik ve emniyet içinde yaşamaktadır. Bunun nedeniyle ilgili muhakeme tarzını birazdan tartışacağız.

Ş. Mardin'in çözümlemelerinde Osmanlı Devleti Batı'yla ilişkilerinde

79. M. Weber, a.g.e., s. 381.

80. Örneğin Mıgırdiç Margosyan'ın Gavur Mahallesi (İstanbul, Aras yayınları, 1995.) başlıklı hikayelerinde Ermeni mahallesi ile civar Kürt köyleri arasında böyle bir bütünleşmenin ipuçları vardır. (Bk. Haço başlıklı hikaye).

81. Ş. Mardin, Din ve İdeoloji, İstanbul, İletişim yayınları, s. 168.

82. Aynı eser, s. 107.

83. Aynı eser, s. 108.

başlı başına bir analiz birimi olarak ele alınmakta, Osmanlı-Batı ilişkilerinin evrimi çerçevesinde bir dönemleme (périodisation) yapılmamaktadır. Veya, en azından, yapılan dönemleme, iki dünyanın iktisadi ilişkilerinden ve üretim biçimlerindeki gelişmelerden soyutlanmış ve iç dinamiklere (veya durgunluğa) indirgenmiştir.[84] Unutmamak gerekir ki Batı'da. Ş. Mardin'in övdüğü ara kuruluşlar (şehir özgürlükleri, 'stande', 'rechtsgemeinschaften', 'parlement' vb.) burjuvazinin en çok geliştiği dönem olan mutlak monarşiler çağında tüm bağımsızlıklarını kaybetmişlerdir. Kapitalizmin en büyük atılımı, Avrupa'nın bütün başkentlerinde taklit edilen Versailles Sarayı'nın kurucusu ve "Devlet benim!" diyen XIV. Louis zamanında başlamıştır.

Aslında Osmanlı Devletinde iktidarın iktisadi ilişkiler üzerindeki kontrolü çok göreliydi. XIX. yüzyıl liberallerinden David Urquhart'ın gösterdiği gibi, Osmanlı düzeninde merkeziyetçilik, 'idari' olmaktan çok 'siyasi' bir nitelik taşıyordu ve 'devlet aygıtı' çeşitli toplumsal güçler arasında bir hakem rolü oynuyordu. Osmanlı devletinde idari anlamda merkeziyetçilik, XIX. yüzyılda, 'Ayan'ın tasfiyesi ve yeni tip bir bürokrasinin geliştirilmesiyle, "modernleşme" adı altında, fakat aslında yarı sömürgeleşme niteliği taşıyan bir süreç içinde gerçekleşmiştir. Urquhart gibi bir liberalle, tarihi maddeci yöntemin kurucusu Marx'ı birleştiren bu görüşler yüzyılın ortalarında yaygın bir çevrede kabul görüyorlardı.[85]

Ş. Mardin, kanımca, Osmanlı toplumundaki gayri-müslim gurupların yer ve işlevini de gerçekçi bir biçimde değerlendirmemiştir. Bu konuda, genel bir şekilde, "bürokrasiyi dengeleyecek iktidarın yokluğu, Osmanlı Devletindeki etnik azınlıkların, koruma için Batı Devletlerine başvurmaları sürecini açıklamaya yardımcı olmaktadır."[86] diye yazmaktadır. Tam tersine Osmanlı Devletinde 'etnik azınlık', iktisadi güçleri ve yönetici zümreyle işbirliği sayesinde, onu "dengeleyecek" kuvvetler arasında yer almışlardır.[87] Burada yazarı, Osmanlı toplumunda müslüman olmayanları yok sayan vakanüis tarih-yazımının sınırları içinde buluyoruz. Aslında gayri-müslim azınlıklar korunma amacıyla, ancak, milliyetçi akımlar doğduktan sonra batılı ülkelere başvurmuşlardır. O da kısmi bir şekilde olmuştur. Örneğin tüm Avrupa'yı ayağa kaldıran Yunan İhtilalinden sonra bağımsız bir Yunanistan kurulunca,İstanbul Rumlarının en güçlü kanadı (Fenerli Rumlar) Osmanlılığı

84. Bunun tek istisnası, yazarın Yeni Osmanlı'ların düşünce tarihiyle ilgili eserinde, XIX. yüzyılda yeni bir elitin doğuşu konusundaki sosyolojik analizidir. The Genesis of Young Ottoman Thought, Princeton, 1962. s. 107-132.

85. Bu konuda ayrıntıya Osmanlı Çalışmaları, İlkel Feodalizmden Yarı Sömürge Ekonomisine, (Ankara, V yayınları, 1989.) başlıklı kitabımda girdim. (Özellikle s. 144-147, 177-183, 188-192.)

86. Ş. Mardin, Din ve İdeoloji, s. 119.

87. Örneğin XVI. yüzyılın ikinci yarısında 'Yahudi Milleti'nin -bu arada Mendes ailesinin ve Yasef Nassi'nin gücü ve Osmanlı ekonomi ve diplomasisine etkileri sadece bazı Batılı tarihçileri ilgilendirmiştir. Bu konuyla ilgili olarak bk. T. Timur, Osmanlı Devletinde Para ve Politika; Sokollu Mehmet Paşa ve Yasef Nassi, Tarih Çevresi, Ocak-Şubat 1995. Sayı. 14.

seçmiş ve uzun süre yüksek düzeyde Osmanlı diplomasisine hizmet etmişlerdir. Aynı şekilde Ermeni milletinden, ancak, Rusya sınırında olanlar Rus desteğine bel bağlamışlar, başta İstanbul olmak üzere Batı Anadolu Ermenileri (özellikle Amira sınıfı) Osmanlılığa sadık kalmışlardır. Katolik ve protestan misyonerlerin başarıları hayli sınırlı kalmıştır.

Ş. Mardin, Osmanlı Devletinde "gerileme devrinde de... düzenin mantığı değişmedi" diyor.[88] Yazar, XIX. yüzyıldaki Osmanlı toplumsal dönüşümünü dış dünyayla bağlantılı bir sosyo-ekonomik süreç olarak değil, bir değerler sistemi ve zihniyet sorunu şeklinde ele aldığı için temelde köklü bir değişiklik görmemektedir. Böyle bir yaklaşım kendisini toplumda dinin yerini ve konumlanış biçimini sorgulamaya götürmektedir.

Mardin'e göre islamiyet, Osmanlı toplumunda iki düzeyde örgütlenmişti. Üst planda, Şeyhülislam'ın simgelediği düzeyde resmi -Sünni ulemanın temsil ettiği islama karşılık, halk katında tarikatlarda (veya bazı Kuran yorumlarında) ifadesini bulan "Volk İslam" (halk İslamı) yer alıyordu. İşte Türk reformistleri, bu ikiliği gerçekçi bir şekilde değerlendirememişlerdir. "Türkiye'de dini modernleştirme eğilimleri, diyor Mardin, İttihatçılardan başlayarak Türkiye'de bir tek din olduğu noktasından hareket etmiştir. Dini ciddiye alan veya almayan kimseler, halk inançlarının içinde anlamlı bir tür olduğunu kabul etmemişlerdir... Reformcular, halk dinini kural dışı saymakla Şeyhülislamların pek de beğenmiş olacakları bir tutum almışlardır."[89]

Aslında gerek reformistler gerekse Şeyhülislam, Tarikatları 'kural dışı' saymıyorlardı ve hangi şekilde uygulanırsa uygulansın -Şiilik hariç- Osmanlı devletinde 'tek bir İslam' olduğunu düşünürken haklıydılar. Osmanlı hukukuna göre Tarikatlar, Şeyhülislama bağlıydılar ve bir kısmı sultanlar tarafından da sempatiyle korunuyorlardı.[90] Bu bakımdan, konuya dini açıdan bakılırsa, Mardin'in sözünü ettiği ikilik gerçeklere uygun değildir. Ancak sosyolojik açıdan böyle bir ayrım söz konusu olabilir. Fakat o da, Mardin'in sunduğu gibi her zaman bir zıtlaşma şeklinde değil, çoğu kez bir uzlaşma biçiminde ortaya çıkmaktadır.

---

88. Mardin, Din ve İdeoloji, s. 119.

89. Aynı eser, s. 147-148.

90. M. D'Ohsson, Multeko'ya anlatan - yorumlayan ve Osmanlı ulemasının işbirliği ile yazılan klasik eserinde, Tarikatların kökeni ve Osmanlı toplumundaki yeri hakkında özlü bilgiler vermiştir. Buna göre daha Hicret'in ilk yılında 45 Mekkeli ve 45 Medineli mal ve ruh birligi içinde birleşerek bir yaşam tarzı kurmuşlar ve kendilerine "Sufi" adını vermişlerdi. Peygamber hayattayken, Hazreti Ebubekir ve Ali de bu örnekten ilham alan birlikler gerçekleştirmişlerdi. Fakat bunlar zamanla unutulmuşlardı. Bugünkü anlamıyla ilk Tarikat, Hicri 149 yılında Cidde'de ölen şeyh Elvani tarafından kurulmuştu. Pir Muhammed Nakşibendi, XIII.yüzyıl sonlarında, Ebubekir örneğine dayanarak kendi adıyla anılan Tarikatı kurmuştu. Osmanlı yönetici zümresinin özellikle Mevlevilerle bir yakınlığı vardı. Selçuklu sultanları Mevlevilere geniş arazileri vakıf olarak vermiş, Osmanlı sultanları da bunları tasdik etmişti. Hatta IV. Murat, 1634'de İran'a sefer yaparken, Konya'da bulunduğu bir sırada şehrin tüm öşür vergisini bunlara vakıf olarak bağışlamıştı. Buna karşılık, IV. Mehmet döneminde olduğu gibi, bunların dinsiz sayıldıkları ve imha edilmek istendikleri dönemler de yaşanmıştı. Şeyhülislamın Tarikatlar üzerindeki hukuki yetkisi Mevlevi, Kadiri, Bektaşi Tarikatları gibi güçlü kurucu ailelere dayanan Tarikatlar üzerinde ancak tasdik yetkisi şeklinde uygulanıyordu. Bu konuda, XIX. yüzyıla kadar gelişmeler için en güvenilir bilgiler için bk. M. D'Ohsson, Tableau Général de L'Empire Ottoman, Paris, 17901. Cilt IV - 2, s. 621-673. Abdülbaki Gölpınarlı ise Tasavvuf tarihiyle ilgili eserinde, Tasavvufun kökeni konusunda dokuz rivayet saymaktadır. 100 Soruda Tasavvuf, İstanbul, Gerçek Yayınları, 1969. s. 7-9.

Ş. Mardin'e göre Cumhuriyet rejimi de, Jön-Türk reformistleri gibi, geleneksel Osmanlı düzeninin Herrschaft yönelimine mirasçı olmuş ve "halk kültürü ile aydınlar kültürünün hala iki ayrı kültür olarak kalmış olması"nı önleyecek ideolojik bir temel getirememiştir. "Cumhuriyetin Herrschaft yönelimi, diyor Mardin, baştan itibaren Cumhuriyetin içindeki iktisadi hayatı kontrol altına alma isteği şeklinde gözükmüştür."[91] Oysa, tam aksine, daha Cumhuriyet ilan edilmeden kurulan 'Milli Türk Ticaret Birliği'nin girişimiyle toplanan İzmir İktisat Kongresi'nde "Liberal misak" kabul edilmiş ve Cumhuriyetin ilk yıllarında da, Teşviki Sanayi Kanunu başta olmak üzere bir burjuvazi yaratmaya yönelik çeşitli teşvik kanunları çıkarılmıştır. 'Devletçilik' ilkesi 1929'da patlak veren Dünya krizinin etkisi ile, tamamen ampirik bir şekilde -ve özel girişim aleyhine olmadığı vurgulanarak- 1930'da ortaya atılmıştır. Buna rağmen devlet aygıtı ve bürokratik kadro her zaman güçlü görünmüşse, bu ideolojik eğilimlerden değil sosyolojik gerçeklerden kaynaklanmıştır. Ne var ki tüm analizlerine 'sivil toplum' kavramıyla başlayan Mardin, çözüm yollarını devamlı ideolojik düzeyde aramaktadır. Ve baş suçlu Kemalist pozitivizmdir.

Mardin'in optiğinde "Kemalizm Türklerin ferdi kimliklerini oluşturmada İslamın oynadığı rolü anlamamıştı. Herşeye rağmen, İslamın, kişinin bu dünyadaki varlığına, onun asli ontolojik güvensizliğine seslenen, kendisini psikolojik dürtülerle tutunmasını sağlayan bir yönü olagelmişti." Oysa, zamanla artan "sosyal hareketlilik" bu güvensizliği artırdı ve "Türkiye"de İslamın daha güçlü hale" gelmesini sağladı.[92] Görüldüğü gibi, yazar, sonucu işaret etmekle birlikte, burada gerektiği gibi somut (sosyo-ekonomik) planda "sosyal hareketliliğin" çözümlemesini yapmamaktadır. Devamlı ideolojik planda seyreden yazar, bu konuda gözlerini tarihe çeviriyor: "Geçmişe bakıldığında, bir Cumhuriyetçi -Türk tesisi için en katı dayanağının, Kemalizme sosyal bir ideoloji sağlayan katı başka bir toplum teorisinin bulunduğu görülüyor. Bu teori, Fransız Üçüncü Cumhuriyeti'nin resmi ideolojisi olan solidarizmdi. Solidarist teori Türkiye'ye Durkheim ve onun hayranlarından biri olan Ziya Gökalp vasıtasıyla ulaşmıştı. Teori, çağdaş toplumda sınıflar arası bir çatışmanın gerekli olmadığı tezi üzerine dayanmaktaydı."[93] Burada 'solidarizm' adı altında eleştirilen, pozitivizmin daha sonraki ve daha ileri bir versiyonundan başka birşey değildir.

Mardin, pozitivizme karşı küçümseyici tavrında hiç de haklı değildir. Bu felsefe, gerek Comte, gerek Durkheim versiyonlarıyla Latin Amerika'dan Uzak Doğu'ya kadar bir rasyonalizm ve Aydınlanma temeli oluşturmuştur.

91. Din ve İdeoloji, s. 144.
92. Türkiye'de Din ve Siyaset, s. 79.
93. Aynı eser, s. 70.

Onu İslamiyete rakip olamamakla suçlamak, bir anlamda totaliter olmamakla suçlamaktır ki pozitivizmin hiç de böyle bir iddiası ve vokasyonu yoktu. Pozitivizm, ruhaniyet (spritüalite) alanına çekilmiş bir dinle, birbirini tamamlayıcı bir biçimde bir arada yaşayabilir. Poszitivizmin çağdaş versiyonlarının (analitik felsefe, 'logical positivism') egemen olduğu A.B.D. gibi bir ülkede dini duygular kıta Avrupası'ndan daha güçlüdür. Pozitivizm, aslında dinin değil, dinin dışında gelişen ve onun yerini almaya adaylığını koyan başka bir düşünsel faaliyetin -Metafiziğin-başlıca rakibidir. Ayrıca, Mardin, "Jön-Türklerin Avrupa'ya gittikleri zamanda pozitivizm artık moribond (can çekişen bir durumda), rue M. Je Prince'de bir yer var, haftada birkaç kere gidiliyor oraya"[94] diyor ki, bu da gerçeklere hiç uymuyor. Yazarın "Üçüncü Cumhuriyet'in resmi felsefesi" dediği Durkheim pozitivizmini bir yana bıraksak bile, XIX. yüzyıl sonlarında A. Comte da etkisini sürdürmeye devam ediyordu. Bugün Sorbonne meydanında bulunan A. Comte heykelinin, düşünürün yüzüncü doğum yıldönümü vesilesiyle 1898'de dikilmiş olması bunun günümüzde sembolik bir simgesini oluşturuyor.

Burada amacımızın pozitivizmi savunmak olmadığını belirtelim. Fakat bu yaklaşımın yakın tarihimizdeki rolünü gerçekçi bir biçimde görebilmek için şu noktayı da eklememiz gerekiyor. Pozitivizm, kalkınmakta olan ülkelerde, Batı'dakinden farklı bir toplumsal anlam ve işlev yüklenmiştir. Bunu, Latin Amerika ülkeleri bağlamında, halen Brezilya Cumhurbaşkanı olan ünlü iktisatçı F. H. Cardoso şöyle ifade ediyor: "Pozitivizmin XX. yüzyılda, marksist sınıf kavgası konusundaki küçümseyici tutumu yüzünden kazandığı tutucu anlam Latin Amerika'da çok değişti. Güney Amerika çevresi ve ona özgü toplumsal ve kültürel ilişki biçimleri ekonominin ve toplumun giderek artan rasyonelleşmesine engel oluyorlardı. Öyle ki sonuçta çok daha sempatik ve 'ilerleme' anlamına gelen yeni bir pozitivizm şekli doğdu."[95] Sanıyorum ki bu görüş, kendi yakın tarihimizdeki pozitivizm etkisini açıklamakta da geçerlidir. Oysa Mardin, tam tersine, rasyonelleşme sürecine pozitivizmin engel olduğu veya en azından buna kayıtsız kaldığı inancındadır. Cardoso'nun pozitivizme vermiş olduğu rolün, Mardin'de 'halk dini'ne ve Tarikatlara verilmiş olduğunu görüyoruz. Bui bağlamda, toplum bilimcimiz, Said Nursi'nin öğretisini olumlu bir örnek olarak dikkatimize sunmaktadır ve son eserin bu konuya tahsis etmiştir. Yazar, *Bediüzzaman Said-i Nursi* başlıklı eserinde, özgünlük iddiası taşıyan kavramsal bir çerçevede[96], Nur Risaleleri'nin sosyo-kültürel anlamını sergiliyor.

---

94. Türkiye'de Toplum ve Siyaset, s. 131.
95. F.H. Cardoso, Les Idées à leur Place Paris, Ed. Métailie', 1984, s. 19.
96. Ş. Mardin, çözümlemesinde 'söylem', 'lehçe', 'kök paradigma' gibi kavramlar kullanıyor. Çok geliştirilmemiş bu kavramların analize fazla bir şey kattıklarını sanmıyoruz.

Türkiye'de Nur Risaleleri büyük bir ilgi ve tartışma konusu olmuşlardır. Nurculuğa eleştirel bir şekilde yaklaşan yazarlar arasında islam düşüncesi ve yakın tarihimizdeki düşünce akımları uzmanları da vardır. Oysa, Mardin, Nurculuğu çağdaşlaşmaya engel, tutucu bir öğreti olarak sunan bu yazarlarla mesafesini açık bir şekilde alıyor. Yazarımıza göre bazı "çağdaş Müslüman akademisyenlerin Said Nursi'ye eleştirel tarzda yaklaşan çalışmaları, teorilerini garip ve karmaşık olarak nitelerken, sorunun özünü bütünüyle gözden kaçırmaktadır. Oysa, bir başka bakış açısı çok daha verimli olabilirdi. Said Nursi hem Kur'an'ı hem de Anadolu mistisizminden geride kalanları dönüştürücü araçlar olarak kullanarak aynı anda birkaç alanda etkinlik gösterebilmiştir; halk katındaki dinle temas kurmuş, islam dininin halk arasında geçerli olan çeşitlemelerini izleyenleri Allah'ın birliğinde odaklanan bir inanç doğrultusuna çekmiş, *geleneksel İslam bağnazlığını yoketmiş ve modern Batı Avrupa düşüncesinde görüldüğü biçimiyle doğanın yasalarını kavramaya yönelik bir akım başlatmıştır,* (italikler bizden)"[97] Mardin, bu temel tesbitini tüm eseri boyunca sık sık yinelemektedir.

Mardin'e göre, Said Nursi, bir yandan "Kur'an ile çağdaş bilimler arasında herhangi bir uyuşmazlık bulunmadığını"[98] göstermiş, öte yandan da Kemalist pozitivizmin ihmal ettiği bir "kişilik teorisi" geliştirmiştir. "Bediüzzaman'ın kişisel unsura yaptığı vurgu, diyor Mardin, kendisine yönelen kırsal kesim unsurlarına, Kemalizmin boşladığı bir şeyi, bir toplumsal ilişkiler haritasını ön plana çıkarıyordu. "(s.268) "Başka pek çok alanda başarılar sağlayan Kemalizm, yüzeysel ve toplumsal organik bağlardan yoksun oluşu nedeniyle bir boşluk yarattı. Nursi'nin öğretileri ise, özellikle babaya ve yaşlılara gösterilmesi gereken saygı başta olmak üzere, aile normlarından oluşan bir harita ile ortadaki bu boşluğu doldurmuştur." (s.269)

Nursi'nin temel kavramları 'evlat sevgisi', 'arkadaşlık bağları', 'komşularla iyi geçinme' vb. gibi 'cemaat' değerleridir. "Bütün bu kavramlar için bir ad aranırsa, diyor Mardin, bunlar kişiselci olarak tanımlanabilir... Burada akla hemen Avrupa'daki feodalizmin bu olguya paralelliği gelmektedir." (s.259) Oysa, burada bizim de aklımıza bir soru geliyor. Eğer Said Nursi'nin temel kavramları feodalizmi çağrıştırıyorsa, bu öğretinin, temel amacı feodal yapıyı kırmak olan Kemalizme oranla ileriliği nerede ortaya çıkmaktadır? Ş. Mardin bu soruya doğrudan yanıt vermiyor. Bununla beraber, S. Nursi'nin "kişiselci sistemi"ni yorumlarken, yazar, bu soruya dolaylı olarak değinmiş görünüyor. Bu konuda şunları yazıyor Ş. Mardin: "..kişiselci sistemde topluma ilişkin -islamiyet dışında- kutsi kavramlar olmadığından, kişinin peşinden koştuğu şey de bütün olarak toplumun değil, bireyin ve onun 'gönlünün' değiştirilmesi olacaktır. Görüldüğü kadarıyla, siyaseti bırakıp bireylerin dönüştürülmesi işine döndüğünde Said Nursi'nin gönlünde yatan da gönüllerin seferber edilmesine yönelik bu imkânlardır." (s.268) Bunun için de Nurcu öğretide, "liderin merkezi rolünün, bizzat mesajın kendisine (Nur Risalelerine) kaydırılmasıyla bir başlangıç yapılmış,

97. Bediüzzaman Said Nursi Olayı, s. 277-278.
98. Aynı eser, s. 326.

böylece İslamla bütünleşmenin yeni bir biçimi (çok daha evrenselci bir tarzı) ortaya çıkarılmıştır." (s.288) Böylece, herhalde Hristiyanlıkta Protestanlığın oynadığı rol gibi, Nur Risaleleri sayesinde de "insanlar kendi kaynaklarıyla başbaşa bırakılmaktadırlar" (s.287)

Ş. Mardin'den aktardığımız bütün bu yorumlar, yazarın Nur Risalelerini bir 'Aydınlanma Öğretisi' gibi gördüğünü -ve göstermeye çalıştığını- ortaya koyuyorlar. Said Nursi, yazara göre, "İslam 'sivil toplumu' manivelasını (kullanarak)... Türkleri müslüman olarak harekete geçirmek" (s. 258) istiyordu ve 'kişiselci' teorisi "çok sayıda müslümanın, kendi özel toplumlarını kavramlaştırmaları için dini fikirlerinden aldıkları bir ögeyi içeriyordu. Sanki Batı'da devlet yönetimine ilişkin Locke'cu kavramların Hristiyanlar tarafından alınıp kendi siyasi görüşlerinin oluşturulmasında kullanılması gibi.." (s. 365) Bu haliyle İslam sivil toplumunu (veya bunun önemli bir unsurunu) oluşturan "Nurculuğun doğup yükselişinde demokratlaşmış bir yön bulunmaktadır, çünkü bu yükseliş, alt sınıflardan insanlara, dini mesajları kendi bildikleri yollardan yorumlama olanağı tanıyordu." (s. 349)

Bu gözlemlerimize şunu da eklemek zorundayız. Ş. Mardin Nur Risalelerinin içerik analizine girişmemiş, bu konudaki yayınları da - öğretinin özünü yansıtmadıkları gerekçesiyle- küçümseyici bir tavır takınmıştır.[99] Oysa, yaşadığımız toplumda Nurculuk, özellikle kadının statüsü konusunda, neoliberal söylem çerçevesindeki bir demokrasi ve 'sivil toplum' anlayışına da ters düşen bir mesaj içermektedir.[100] Bu konuda Ş. Mardin şunu söylemekle yetiniyor. "Kadınlara özel bir yer tanıması, islami cinsel ahlaka yapılan özel vurgu ve cinslerin ayrılması, Nurcuların hiç ödün vermedikleri konular arasındadır. Bu fikirler Türkiye'nin laik medeni hukuku tarafından öne çıkarılan değerlere aykırı düşmektedir." (s. 68) Bu fikirler sadece Medeni Hukukun değerlerine değil, Türk Devrimi'nin espirisine ve evrensel planda en temel insan hakları ilkelerine de karşıdırlar.[101]

Özetlersek. Ş. Mardin'in optiğinde 'sivil toplum', cemaat espirisini yaşatan toplumsal birimlerde barınmakta ve Jakoben Cumhuriyetin Osmanlılardan miras aldığı 'Herrschaft yönetimi'ne karşı en 'demokratik' ve 'rasyonalist' ifade biçimlerinden birini de Nurculukta bulmaktadır.[102] Sivil toplum, cemaat, mahalle, Volk İslam ve... Nur Risaleleri, Korkarız ki dağ, doğura doğura bir tavşan doğurmuştur.

---

99. Bu konuda yazarın metinde adını andığı, fakat nedense bibliyografyasına almadığı, Dr. N. Armaner'in Nurculuk (İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1964) başlıklı eseri öğretici bilgiler içermektedir. Ş. Mardin'in Said Nursi ile ilgili kitabının eleştirisi için bk. Alpaslan Işıklı, 'Said Nursi', Şerif Mardin'in Bir Kitabı Üzerine, Mülkiyeliler Birliği Dergisi, Mayıs, 1993. Sayı: 155.

100. Bu konuda tesettürsüz kadınlarla yan yana gelmeyi bile reddeden Aczmendileri bir tarafa bıraksak bile, çağdaş Nurculuğun en etkili ismi olan Fethullah Gülen de çok farklı bir tavır sergilememektedir. Bk. Fethullah Gülen Hocaefendi, "Küçük Dünyam" İstanbul, Ad Yayınları. 1995. s. 49.

101. Bundan otuz yıl kadar önce, başka bir toplumbilimcimiz, N. Berkes, aynı konuda şunları yazmıştı: "Bir mehdicilik akımı olan Nurculuğun körüklediği cihat, Johnson 'gavur'una değil, Gazi Mustafa Kemal'e karşıdır. Onun inandığı Deccal, birincisinin temsil ettiği emperyalizm değil, ikincisinin temsil ettiği Cumhuriyet Türkiyesi bağımsızlığıdır." Sosyolojik Açıdan Din, Yön Dergisi, 28 Ekim 1966. Sayı: 187.

102. Son Anayasa değişiklikleri sırasında Cumhurbaşkanı S. Demirel ile görüşen. Nurcuların 'Yeni Asyacılar' gurubu lideri Mehmet Kutlular basına şu açıklamayı yapıyordu: "Şimdi Anayasa değişikliği ile sivil toplum örgütlerine siyaset hakkı tanınıyor. Tarikat ve cemaatler de bu ülkenin bir gerçeği...(siyasetçiler Tarikatları da ziyaret edip) görüşlerini alır. Başbakanımızın görüşmeleri de (Tansu Çiller, Fethullah Gülen görüşmeleri kasdediliyor) yadırganmamalı" Hürriyet, 29 Ocak 1995.

Küreselleşme ve Postmodernizm: Lyotard'ın 'Masal'ı

Küreselleşme olgusunun 'sivil toplum' kavramıyla cemaatçi espiriye ve dinci akımlara etki-tepki ilişkileri çerçevesinde yol açması evrensel boyutludur ve Türkiye'ye özgü bir olay değildir. Türkiye'de de 12 Eylül darbesinden sonra yükselen islamcı hareketin hemen tüm çeşitlemelerini kapsamaktadır. Hatta islamcı hareket, küresel bütünleşme mantığı içinde, laik çevrelerde de -çoğu kez siyasal opportünizm nedeniyle de olsa- kendine yandaşlar bulabilmektedir.[103]

Sivil toplum, cemaatçi ve yerel hareketler, mikro kültürler, etnik ayaklanmalar, dini ve mistik uyanış.... Son yıllarda tüm dünyada öne çıkmış olan bütün bu kavram ve arayışları acaba bütünleştirici ve 'küreselleşme ideolojisi' çerçevesinde toparlayabilir miyiz? Gerçekten bu anlamda bir 'küreselleşme ideolojisi' var mıdır? Son on beş yılda, ne olduğu pek de anlaşılmadan tartışılıp durulan 'postmodernizm' acaba böyle bir ideoloji olarak değerlendirilebilir mi?

Aslında son yılların moda kavramlarından 'postmodernizm'in üzerinde anlaşılabilecek tek husus varsa, o da bu akımın, arkasında büyük imzalar, klasikleşmiş eserler bulunan bir 'kuram' ya da bir 'felsefe' olmadığıdır. "Postmodernizmin tutarlı bir tanım ya da değerlendirmesini yapmak neredeyse olanaksızdır" diyor E. Gellner ve bu hükmünü şu şekilde açıyor? "Postmodernizm günümüze özgü bir akımdır. Şimdiden güçlenmiş moda haline gelmiştir. Bunlar bir yana, bu postmodernizmin ne menem bir şey olduğu hala açık bir şey değildir. Gerçekten postmodernizmin göze çarpan özellikleri arasında açıklığı rastlamak olanaksızdır. Genellikle postmodernizm, açıksözlülüğü bir ilke haline getirmemiştir. Ama bu kadarla kalmaz, açıkca konuşmayı fırsat düştükçe reddeder. "[104] Bununla beraber, Gellner'in de kabul ettiği gibi, postmodernist iddialı tüm kültürel ürünlerin ortak bir özellikleri vardır ki o da Aydınlama geleneğine dayanan rasyonelizmi sorgulamaları, başka bir deyişle göreselci nitelikleridir.

Postmodernist akım, sanatın tüm dallarını kapsayan ve felsefeye kadar uzanan geniş bir kültürel alanda bir duyarlılık bir ölçüde de bir tepki şeklinde ortaya çıkmıştır. Kavram olarak 1960'larda New York'ta artistler arasında kullanılmaya başlanmış, 1970'lerde de Avrupa yazınına girmiştir. Fakat postmodernizmin bir moda ve bir ölçüde de yaygın bir ideolojik (ve

---

103. Örnek olarak, Gümrük Birliği konusunda çok çaba sarfetmiş olan Iktisadi Kalkınma Vakfı Başkanı Sedat Aloğlu'nun, Başbakan Tansu Çiller'in 'bayrak' 'ezan' gibi temaları öne çıkarmasını savunan şu sözlerini anımsatırız "Globalleşme söz konusu, Uluslar birbirlerine daha yaklaşıyorlar, ama her ülke kendi içerisinde manevi değerlerine daha fazla sahip çıkıyor. Din motifi bir çok ülkede ön planda. Türkiye'de çok güzel bir oluşum içindeyiz." Yeni Yüzyıl, 3 Aralık 1995.

104. E. Gellner, Postmodernizm Islam ve Us, Ankara, Ümit Yayıncılık, 1994. s. 41, 50.

etik) yaklaşım haline gelmesi, Fransız düşünürü Jean François Lyotard'ın 1979'da yayınlanan "Postmodern Durum" başlıklı eserinin yayınlanmasından (ve özellikle 1984'de ingilizceye çevrilmesinden) sonradır.[105] Bu tarihler Batı dünyasında 'küreselleşme' edebiyatının ve uluslararası iktisadi kuruluşlar çerçevesinde 'yapısal uyum' uygulamalarının başladığı tarihlerdi. Bu iki akım arasında mekanik bir bağ kurmanın doğru olmadığını düşünmekle beraber, bu örtüşmenin tamamen bir rastlantı olduğunu iddia etmenin de zor olduğunu sanıyorum. Aynı bağlamda, uluslararası kapitalizmin en spekülatif, en parazit uygulamalarının kurallaştığı bir dönemde, göreselci ve yer yer nihilist bir akımın, bazı marksistler tarafından "gecikmiş kapitalizmin kültürel mantığı"[106] olarak değerlendirilmesini de hiç yadırganıyorum. Fakat, öyle sanıyorum ki, postmodernizmi daha nüanslı bir biçimde ele alabiliriz.

Burada postmodernizm hakkında ayrıntılı bir tablo çizmem elbette ki söz konusu değildir. Bununla beraber, küreselleşme süreci ile yakın ilişkisi ve Türkiye'de de tartışmalara yol açması dolayısıyla, eleştirel bir yaklaşımla, postmodernizmin bazı temel özelliklerini ortaya koymaya çalışacağım. Hareket noktamı, aşağıda anlatacağım nedenlerle, J-F. Lyotard'ın anlattığı "postmodern masal"[107] teşkil edecektir.

Lyotard, 'postmodern' kavramının yaratıcısı olmamakla beraber, postmodernizmin Batı'da ve o kanalla da tüm dünyada moda bir akım haline gelmesinde birinci derecede rol oynamıştır. Marksist geçmişi[108] ve anglosakson düşüncesine hakim formasyonu kendisini çağımızın ilginç gözlemcilerinden biri haline getirmiştir.

Lyotard, felsefi bir sistem ortaya koymamıştır. 1979'da yayınladığı "Postmodern Durum" başlıklı yapıtını da bir 'felsefi eser' olarak değil, "sosyoloji, epistemoloji ve tarih disiplinlerinin çok kuvvetli bir şekilde damgasını taşıyan bir kitap"[109] olarak sunmuştur. Yaklaşımını ilginç kılan husus, modernizmin krizini ve eleştirisini kapitalizmin belli bir aşaması bağlamında yapmasıdır. Bu aşamada, yazara göre, kapitalizm, bilgi toplumuna dönüşüyor ve nitelik değiştiriyordu. Bu dönüşümü, Lyotard, şöyle betimlemiştir. "Kapitalizmin bügünkü (1979'deki) aşamasında, teknik ve teknolojik değişimler sayesindeki açılımı, Devletlerin işlevindeki bir değişimle birlikte gerçekleşiyor... Kısaca diyebiliriz ki düzenleme ve yeniden üretme süreçleri giderek idarecilerin elinden alınıp otomatlara teslim ediliyorlar ve edilecekler."[110] Yazar, teorik temellerini Marx'da bulduğu şu gözlemini de ekliyor;

---

105. Bu konuda ayrıntı için bk. Theory and Culture dergisinin "Postmodernism" özel sayısı (Haziran, 1988)
106. E. Jameson, Postmodernism, on the, Cultural Logik of Late Capitalism. New Laft. Revlew, 1984. Sayı 146.
107. Jean François Lyotard, Moralités Postmodernes, Paris, Galilée, 1993. s. 79-95.
108. J-F. Lyotard, 1954-1964 yılları arasında, Fransa'da çok etkili marksist bir dergi olan ve bürokratik sosyalizmi eleştiren Socialisme ou Barbarie (Sosyalizm ya da Barbarlık) başlıklı dergiye katkıda bulunmuştu. (Dergi 1949-1965 yılları arasında çıkmıştı.)
109. Lyotard ile söyleşi, Theory Culture and Society, Haziran, 1988. s. 277.
110. J-F. Lyotard, La Condition Postmoderne, Paris, Minuit, 1979. s. 29.

"Bilgi, satılmak için üretiliyor ve üretilecek; yeni bir üretimde değerlendirilmek için tüketiliyor ve tüketilecek. Bilgi başlı başına bir değer olmaktan çıkıyor, 'kullanma değeri' niteliğini kaybediyor."[111] Bireysel özgürlük ve etiğin özüyle de yakından ilgili bu teşhisler bugün ne derecede gerçekleşmiş görünüyorlar? Fransız düşünürü bu konudaki temel çözümlemesini son eserinde, bir 'masal' şeklinde bilgilerimize sunuyor.

Postmodernizm, modernizmi eleştiriyor, ya da onun aşıldığını ileri sürüyor. Bu durumda yanıtlanması gereken soru şudur. Modernizm nedir?

Biliyoruz ki bu soruya çeşitli perspektiflerden hareketle farklı yanıtlar verilmiştir. Fakat bütün yanıtların ortak nıktası, 'Batı merkezci' oluşları ve Batı'nın tarihi dönemlerinden geçmemiş toplumlar için büyük bir anlam ifade etmemeleridir. Lyotard da bu genel eğilime istisna teşkil etmiyor. Fakat Japonya'yı da devreye sokarak postmodernizmi ileri kapitalizmin ve emperyalizmin bir "durumu" gibi sunuyor. Bu konuda dayandığı Kyoto okulu filozoflarından T. Yoshimi'ye göre, "Japonya modern Batı'ya direnerek modernleşiyor ve bu savaşında batılı modelleri uygulamak zorunda kalıyor."[112] Peki bu durumda tüm dünyanın bunca sözünü ettiği bir Japon özgüllüğü yok mudur? Elbette vardır. Yine de Fransız düşünürü, bu alanda bile, postmodern ve Heidegger'ci bir perspektifte paralellikler saptıyor. Kısaca Japon modernizmi de Batı'nın etkisiyle, hatta zorlamasıyla benimsenmiş ve Batı'nın bir versiyonunu oluşturan bir modernizm.

Lyotard 'postmodern masal'ında, fizik-biyolojik anlamda evrensel tarihin aşamalarını (evrenin oluşumu, hayatın doğuşu, insanın ortaya çıkışı vb.) - J. Monod'un vurguladığı "rastlantı ve zorunluluk"[113] bağlamında - özetledikten sonra, Batı'nın özgüllüğünü yapan ve birbirini izleyen üç 'büyük öykü' anlatıyor. Bu hikayelerin üçü de belli bir hedefe, bir 'mutlu son'a ulaşma gibi ortak bir özelliğe sahiptirler. Bunlardan birincisini Hristiyanlığın kutsal tarihi teşkil ediyor.

Eski Yunan düşüncesinden farklı olarak Hristiyanlık 'son erekli' (téléologique,) bir tarih anlayışı oluşturmuştu. Buna göre insanlık, sonunda, başlangıcın mükemmeliyetine dönecek, kollektif bir kuruluşa kavuşacaktı. Lyotard'ın 'masal'ına göre, bu oluşumda Hristiyanlık, yaratıcılıktan çok sentezci bir rol oynamıştı. Çünkü Antik düşüncede tarih bilinci ve tarih yazımı (Herodot, Thucydide, Tacite vb.) mevcut olduğu gibi, Aristo'nun geliştirdiği 'telos' (son erek) fikri de vardı. Modernliğin ilk 'büyük öykü'sü bu temel üzerinde ve Saint-Paul'den Saint-Augustin'e uzanan zaman diliminde İncil'in yazımı ve yorumu ile gerçekleşti.

---

111. Aynı eser, s. 14.
112. J-F. Lyotard, Moralités postmodernes, s. 97.
113. Yazar burada J. Monod'un 1978'lerde büyük yankılar uyandıran eserine gönderme yapıyor, Le Hasard et la Nécessité, Paris Seuil, 1970.

Modernliğin ikinci 'büyük öykü'sü Aydınlanma çağında oluştu ve en iyi ifadesini Rousseau'da buldu. Buna göre, Hristiyan cennetinde 'Tanrı kanunu'nun geçerli olması gibi, 'Doğa hali'nde de 'Doğa kanunu' geçerli olacaktı. Son-erek Doğa'ya, Doğa'nın yetkinliğine dönmekle gerçekleşecekti.

Batı bunlarla yetinmedi, modernliğin üçüncü 'büyük öykü'sünü de yarattı. Bu öyküye de 'sınıfsız toplum' 'telos'unu yaratan Marx ve Engels imzalarını attılar. Bu perspektifte yeryüzü cenneti toplumsal sınıfların yok edilmesiyle kurulacaktı ve yetkin erek 'sınıfsız toplum'un inşasında ifadesini bulacaktı.[114]

İşte Batı'ya ve kapitalizme özgü üç dönem, üç 'cennet' ve üç büyük öykü... Lyotard modernizmi burada, marksizmin sonuyla bitiriyor. "Hristiyanlığın ve Aydınlanmanın son çocuğu olan marksizm, diyor, tüm kritik gücünü kaybetmiş görünüyor. Berlin duvarıyla beraber o da göçtü"[115] Liberalizmin zaferini simgeleyen bu bitiş, bize Fukuyama'nın 'tarihin sonunu' ilan eden türküsünü anımsatıyor. Ve postmodernizm başlıyor; kötümserlik başlıyor; 'melankoli' başlıyor. Neden? Çünkü cennet yok; son erek (telos) yok; kurtuluş yok! Fakat yine de umut kapıları kapanmadı. Son zaferi kazanan kapitalizm ve liberal demokrasiler toplumsal kontrol ve düzenlemeyi daha sağlıklı gerçekleştiriyorlar. "Sistem", artık toptan değiştirilmesi gereken bir bütünlük içinde algılanmıyor; her yönden gelebilecek olumlu katkılara, her türlü kişisel girişime, estetik yaratıcılık bağlamında "hiçlikle ilişki"ye açık kapı bırakıyor. Burada da Heidegger'i ve K. Popper'in 'açık toplum"unu anımsıyoruz. Sonuç yine umutsuzluk, fakat başka bir Fransız filozofunun deyimiyle "ılımlı bir umutsuzluk."[116]

Lyotard'ın dil-bilimi, yorum bilimi (Herméneutique) ve estetik temelli (burada sadece ana fikrini vermeye) çalıştığımız eseri, La Fontaine'in masalları gibi, ahlaki dersler içeriyor. Bu dersler sadece filozofun postmodernist durumda bulunan liberal ve ileri kapitalist ülkeler için mi geçerli diye düşünebiliriz. Daha özgül bir konumda, müslüman toplumlar -ve bu çerçevede Türkiye- için postmodernizmin bir anlamı var mıdır? Önce Türkiye'yle ilgili bir parantez açalım ve Türkiye'de postmodernizm sorununu kavramak amacıyla Lyotard'ın esprisine uygun bir biçimde, 'bir Türk modernizmi öyküsü' düşleyelim. Eğer bu öykü bizlere, resmi tarihin anlatısından farklı bir modernizm tablosu çiziyorsa, o zaman 'Türk postmodernizmi'nin de bu modernizmin eleştirisinden çıkacağını kabul etmemiz gerekir.

---

114. J.F. Lyotard, Moralit´es Postmodernes, s. 91.
115. Aynı eser. s. 68.
116. Roger-Pol Pot. Un Désesnoir Allégé. Le Monde, 31 Aralık 1993. Lyotard'ın görüşlerinin "pragmatik" Amerikan filozofu Richard Rorty tarafından eleştirisi ve aralarındaki tartışma için bk. Critique, Mayıs, 1985 Sayı : 456

Osmanlı - Türk tarih yazımına göre ülkemizde, Lyotard'ın Batı için geçerli gördüğü modernizm aşamalarından sadece birincisi yaygın ve egemen bir biçimde yaşanmıştır. Bu bağlamda anımsamalıyız ki Osmanlıların devraldıkları ve yücelttikleri İslam uygarlığı, Musevi-Hristiyan geleneğin mirasına sahip çıkıyor ve onu tamamlıyordu. Başka bir vesileyle gösterdiğim gibi. Osmanlı vakanüisleri, evrensel tarih anlayışları çerçevesinde, atalarının Hazreti Nuh'un oğullarından Yafes'in soyundan geldiklerini kabul etmişler[117] ve kıyamette herkesin kişisel günah ve sevaplarına göre yargılanacakları ana kadar sürecek bir 'Nizam-ı Alem' düşü içinde yaşamışlardır. Bu 'son erekli' (teleolojik) Dünya görüşü Batı modernizminin ilk aşamasıyla tam bir uyum halindedir.

Osmanlıların 'Nizam-ı Alem' tasavvurları, XVIII. yüzyıl sonlarından itibaren Batı karşısındaki güçsüzlüklerinin kesinlik kazanması ile sarsılmaya başlamış ve 'Nizam-ı Cedid' fikriyle yeni arayışlara yol açmıştır. Günümüz resmi tarih anlayışı, bu şekilde başlayan süreci, Batı'nın Aydınlanma felsefesine paralellik içinde bir 'Batılılaşma' ya da 'Modernleşme' olarak değerlendirmektedir. Ne var ki Batı'da Aydınlanma süreci aynı zamanda ilkel birikim (kapitalistleşme) süreciyle birlikte yaşanmıştı. Bu açıdan Osmanlı toplumu çok farklı bir yol izlemiştir. Bu dönüşümü, başka çalışmalarımızda, "yarı sömürgeleşme süreci" olarak çözümlemeye çalışmıştık.[118]

Reel planda yarı sömürgeleşme olarak yaşanan bir sürecin "Moderleşme" ya da "Batılılaşma" olarak algılanması, çağdaş Türk kimliğinin oluşumunda bir krize, hatta bir çeşit "kollektif yabancılaşma"ya yol açmış görünüyor. Bu büyük yanılgı ancak İkinci Meşrutiyette, ulusallığın ve ulusçuluğun doğuş süreci içinde farkedilmiş, fakat sömürgeleşme süreci durmadığı, tersine hızlandığı için Türkçülük, Turancılık ve İslamcılık şeklindeki tepkiler de yeni tip yabancılaşmalara neden olmuşlardır.

Yakın tarihimizde kollektif bilincimizle toplumsal varlığımız arasında gerçekçi bir uyumun sadece Milli Kurtuluş Savaşımızda ve hemen onu izleyen yıllarda kurulduğu inancındayım. Fakat Türk Devrimi de, iktisadi planda, gerçek bir modernite temeli yaratamadığı için, Kemalist dönemde yabancılaşmanın yeni şekilleri -örneğin Türk dil ve tarih tezleri çerçevesinde- ortaya çıkmıştır. Bunlara karşı tepkinin ise 1960'larda, bir yandan uluslararası konjonktürün özelliklerinden, öte yandan da tarihi referans ve geleneklerden yoksun Türk demokrasisi'nin girdiği dar boğazlardan kaynaklan-

---

117. Taner Timur, Osmanlı Kimliği, İstanbul, Hil Yayınları. 1994. s. 89-106.
118. Taner Timur, Osmanlı Çalışmaları, Ankara, V Yayınları, 1989.

dığını söyliyebiliriz. Bu dönemde Sovyetler'den çok Batı etkisiyle biçimlenen Türk Marksizmi, Türk yabancılaşmasına yeni ve farklı bir tepki oluşturmuştur.

Son dönem Türk marksizminin objektif bir bilançosunun henüz yapılmamış olduğu kanısındayım. Burada, konumuzun sınırlarını aşmadan, en azından şunu söyleyebiliriz: Zaman zaman dogmatik bir söylem niteliğine bürünmüş olsa da, Türk marksizmi, yakın geçmişimizde, donmuş ve tabulara boğulmuş Türk düşüncesine daha gerçekçi bir modernizm perspektifi açmıştır. Teorik ve pratik planda, bu perspektifdeki olanakların çok azının kullanılabilmiş olduğu, hatta yer yer yeni tabular yaratıldığı ortadadır. Fakat bunun Türkiye'yi aşan, küresel planda yürütülen 'soğuk savaş'la ilgili nedenlerini görmezlikten gelemeyiz. Şu noktayı saptamakla yetinelim: Türk marksizmi, yabancılaşmış bir Batılılaşma anlayışına karşı tepki niteliği taşıyan farklı ideolojik akımları, hatta bir ölçüde siyasi islamı da etkilemiş ve bunlara eleştirel, diyaloga açık bir boyut kazandırmıştır.[119] Ne var ki Türkiye'nin Batı'yla ilişkilerinin sağlıksızlığına bir tepki gibi oluşarak antiemperyalist bir görünüme bürünen ve bu özelliği ile de yer yer postmodern bir tepki olarak değerlendirilen siyasi islam, aslında geleneksel Batı ve modernizm düşmanlığından ne ölçüde ayrılmaktadır? Bu noktada yine postmodern kuramcılara dönerek, Türkiye sınırlarını aşan bir perspektifte bazı gözlemlerde bulunacağız.

Lyotard, İslam'ın temel sorununun, Batı'da olduğu gibi, tamamen spritüalite alanına çekilmemiş olmasından ve "özel bir din olmaktan çok bütün bir uygarlık olarak kalmasından"[120] kaynaklandığı kanısındadır. Kendisine göre, İslamiyetin Batı karşısındaki yenilgisi, Hristiyan dogmaların aksine, "Kuranı hükümlerin, müslüman toplumların kapitalist ekonomik güçler haline gelmelerine değil, sadece merkantil ülkeler olarak kalmalarına müsaade etmesinden"[121] doğmuştur. Bu ne derece doğrudur?

Yıllarca önce, İslam tarihini Lyotard'dan çok daha iyi bilen Fransız oryantalisti Maxime Rodinson, çok yankı uyandıran bir eseriyle bu yaygın önyargının temelsizliğini ileri sürmüştü.[122] Fakat burada aydınlatmaya çalıştığımız asıl sorun bu değildir. Burada vurgulamamız gereken nokta postmo-

---

119. Burada marksist toplumbilimci İdris Küçükömer'i anmak isterim. Küçükömer, 1969'da yayınlanan Düzenin Yabancılaşması (Ant Yayınları) başlıklı eserinde, doğucu-islamcı düşünce ile batılı- laik düşünce çatışmasının "hem Osmanlıların son döneminde ve hem de Cumhuriyet döneminde halk için bir kurtuluş yolu getiremediğini" belirttikten sonra şunları ekliyordu: "Bununla beraber Sait Halim Paşa, Mehmet Akif gibi islamcılar, kendilerine ilerici denen (vurgu Küçükömer'in). Batılılaşma yolunu seçenlere (Tanzimatçılara, Yeni Osmanlılara ya da Jön Türklere, C.H.P.'ye v.s.'ye) göre daha tutarlı görünüyorlar. Ve bu bakımdan saygı değerdirler." Yazarın tüm tezlerini paylaşmaktan uzak olduğumuz halde, altını çizdiği noktanın henüz çözülmemiş, temel bir sorun olduğuna dikkati çekmek isteriz.

120. J-F. Lyotard, aynı eser, s. 73.

121. Aynı eser s. 75.

122. M. Rodinson, Islam et Capitalisme, Paris, Seuil, 1966.

dernizmin önde gelen bir sözcüsünün Müslüman toplumları bu akımdan dışlamasıdır. Bu tutum herhalde düşünürün, postmodernizmi ileri kapitalist ülkelere özgü bir "durum" olarak ele almasından ileri gelmektedir. İslamla kapitalizmin bağdaşmazlığı konusundaki yargısını bir yana bırakırsak, bu tutumda yadırganacak bir taraf görmüyoruz. Buna karşılık, postmodernizmi göreselciliği yüzünden kıyasıya eleştiren E. Gellner gibi bir düşünür, kendi tanımladığı bir 'köktendinciliği' rasyonalizm adına önerebiliyor.

E. Gellner'e göre tek tanrılı dinler ve bunların yarattığı "tek düzenli bir dünyaya yönelik dini dürtü" temeli püritanizm, evrensel bir gerçeklik tutkusu yaratarak, Aydınlanma düşüncesinin oluşmasına katkıda bulunmuştur. "Ciddi, hatta bir yere kadar saplantılı bir tek tanrıcılık ve bircilik olmaksızın, diyor Gellner, Aydınlanma felsefesinin ussal doğalcılığı hiç günyüzü görmeyebilirdi."[123] Müslüman toplulukların gelişiminde bunu yaratabilecek tarihi zemin, felsefeye karşı da zafer kazanmış olsa bile "Yüksek İslam" kültürüydü. Gellner'e göre, bu konuda en büyük engel ise - Ş. Mardin'in tezinin tam aksine- "Halk İslamı"ndan geliyordu: "Aracılardan kaçınmak bir yana, halk islamı, gerçekte aracılara dayalı olarak kurumsallaşmaktaydı. Halk islamının en belirleyici kurumu veli kültürüdür."[124]

Gellner'in önerdiği "ussalcı köktendincilik", kendisine göre, Weber'in kapitalizmin gelişmesini sağladığına inandığı etikle de örtüşmektedir. Bu durumda, yazar, Müslüman toplumların, "düzenli, maliyet-verimlilik ilişkisine duyarlı, savurgan olmaktansa tutumlu, işbölümü ilkesine ve serbest piyasaya adanmış bir üretim tarzı'nın sonucu olan sanayileşme alanında gösterdiği performansın cılızlığını açıklamakta zorlanmaktadır. "Weberci toplumbilimin öngörmemize yol açtığı niteliklerle reformist islamın sundukları arasındaki kesişmeye bakılırsa, diyor Gellner, Müslüman iktisadi performansının bugünkünden daha dikkat çekici bir düzeyde olmaması şaşırtıcıdır."[125] Aslında bunda şaşırtıcı bir durum olduğunu sanmıyoruz. İslam-kapitalizm ilişkilerini tamamen üst-yapı kurumlarında arayan, somut tarihi durumların somut analizini yapmaktan kaçınan ve 'sivil toplumun anatomisi'ni ekonomide aramayan bir yaklaşım, bazı tahrik edici ve düşündürücü fikirler üretse de, tabloda bir çok açık noktalar bırakmaya mahkûmdur.

Günümüz dünyasında postmodernizmin moderniteyi eleştirmesiyle, yükselen islamcı akımların modernizme karşı olumsuz tutumu arasındaki paralellik gözden kaçmamaktadır. Bununla beraber, bu paralellikten hareketle iki akım arasında ortaklık aramak, bizleri islamcılığın dogmatizmi ile postmodernizmin göreselciliğini bağdaştırmaya çalışmak gibi boş bir çabanın

123. E. Gelner, a.g.e. s. 137.
124. Aynı eser, s. 26.
125. Aynı eser, s. 39.

ötesine götürmez düşüncesindeyim. Bir toplumbilimcimizin çok yerinde bir ifadesiyle "postomednistin gözünde "en hakiki mürşit ilimdir' diyen anlayış ile 'Rehber Kuran' diyen anlayış arasında fark yoktur."[126] Postmodernizm, modernizmi yaşamamış bir ülkede Batı'dakinden çok farklı ve yabancılaştırıcı bir işlev yüklenmektedir.

Postmodernizmin, üzerinde anlaşılan tek nokta olan göreselciliği ve antirasyonalizmi ile, Batı'da bütünsel ya da bütünselliğe açık yorumlara karşı çıktığını biliyoruz. Böylece küreselleşen dünyada, farklı iktisadi, kültürel ve yerel durumlara göre, postmodernizm, kolayca farklı tepki ve öneriler geliştirebilmektedir. Bazı durumlarda 'ulus-devlet'i demode olmuş, çağdaş koşullara uymayan bir olgu olarak sunarken, başka birçok durumda da yeni 'ulus-devlet'lere yol açacak yerel milliyetçilikleri, mikro-kültürleri öne çıkarmaktadır. Aynı şekilde, kimi hallerde köktendincilikle uyum sağlamakta ya da 'ılımlı islam'ı yüceltmekte, kimi hallerde de aynı akımları 'çağdışı' ilan etmektedir. Küreselleşme optiğinden bakarsak, bunlarda uluslararası kapitalizmin motör gücünü oluşturan çok uluslu şirketlerin çıkarları bağlamında bir mantık ve bir tutarlılık görebiliriz. Akılcı geleneği sorgulayan postmodernizm, küreselleşme ve toplumsal formasyon boyutlarında makro-rasyonaliteyi görmezlikten gelirken, firma boyutlarında da mikro-rasyonaliteyi ve rekabeti kült konusu yapmaktadır.[127]

Aslında düşünce tarihinde aklın ve Aydınlanma geleneğinin sorgulanması yeni bir şey değildir. Kapitalizm, uluslararası bir sistem olarak ne zaman krize girmişse, Batı dünyasında irrasyonalist felsefeler de egemen konuma gelmişlerdir. G. Lukacs, İkinci Dünya Savaşın'dan sonra yayınlanan bir eserinde, Schopenhauer'den Heidegger'e kadar uzanan bir düşünce zinciri halinde, bunların bilançosunu çıkarmayı denemişti.[128] Bu düşünce sistemlerinin marksizme de katkı teşkil edebilecek özgün tarafları olsa bile, ortak yönleri sosyalizm ve marksizm düşmanlığıydı. Oysa günümüzde 'postmodernist' etiketi altında toplanan tüm akım, moda veya duyarlılıklar birer düşünce sistemi olmayıp, sanatta, kültürde ve felsefede tüm göreselci ve irrasyonel yaklaşımların göz boyayıcı bir buluşmasından ibarettir. Postmodernizm, küreselleşen kapitalizme ve onun yarattığı türlü haksızlık ve yabancılaşmalara, yer yer insancıl niyetlere dayansa bile yapay, temelsiz ve yeni bir biçimde yabancılaştırıcı tepkiler bütünüdür.

---

126. Hasan Ünder, Modernizm, Post-Modernizm ve İslamcılık, Mürekkep. 1994, Güz sayısı, s. 87. Buna karşılık, Ali Yaşar Sarıbay, "İslam, yapısı Tevhid'e dayandığı ve farklılığı dışladığı için, hem postmodernitenin parçalanmışlığını hem de sivil toplumun çoğulluğunu yadsır." demekle beraber, islamcı yazarlarımızdan örnekler vererek "Türkiye'de 'popülist İslam'ın yükseldiği; postmodernitenin bulaştığı İslamın da bu olduğu" tezini ileri sürüyor. Postmodernite, Sivil Toplum ve İslâm (İstanbul İletişim Yayınları, 1994. s.21, 24.) "İslamcı hareketler, aydınlanma ve modernliğe Batı'daki yeni toplumsal hareketlerin gösterdiği eleştirel duyarlığı paylaşmaktadır." diyen Nilüfer Göle ise, dinci akımları "Batı modernliğine geleneksel tepki olarak algılamanın yanlış olduğunu" iddia ediyor ve bunları "postmodern bir perspektifte" değerlendiriyor. Türkiye'de İslamcılık, s. 45. İslamcı akıma dışardan sempati ile bakanların, hatta ona katılanların bu akımı postmodernist bir espiri ile değerlendirmeleri anlaşılabilir bir tavırdır; fakat, bizzat islamcı hareketin bilinçli bir postmodernist tepki olarak değerlendirilmesi kanımca doğru değildir.

127. Rasyonelite kavramı toplumsal, antropolojik ve ekonomik açılardan haklı biçimlerde değerlendirilmiştir. Kapitalist üretim biçimi, gerek uluslararası gerekse ulusal planda, daima, toplumsal açıdan 'irrasyonel' (sosyal adalete ve eşitliğe aykırı) uygulamalar üretmiştir. İktisadi açıdan ise hep 'etkinliği ve verimliliği' öne çıkarmıştır. Çağdaş burjuva iktisadı tamamen bu sonuncu kritere dayanır. Bu konuda bazı telkin edici fikir ve gözlemler için bk. Maurice Godelier, Rationalité et İrrationalité en Economie, Paris, F. Maspero, 1968. s. 279-293.

128. G. Lukacs, La Destnuqtion de La Raison, Paris, 1954. Bu eserde adı geçen tarafların çağu günümüz düşünce hayatına (bu arada 'postmodernizm'e) damgalarını vurmuşlardır.

"Küreselleşme" olgusunu ideolojik açıklamalar ya da yarattığı fikri ve fiili tepkiler dışında, bilimsel bir tabanda nasıl değerlendirebiliriz? Böyle bir yaklaşım, bizleri, yanıtımızı önce iktisat kuramları çerçevesinde aramaya yöneltiyor. Fakat hemen belirtelim ki bu konudaki sorgulamamızı sınırlayarak küreselleşmenin büyüme ve kalkınma sorunsalları ile ilişkisi bağlamında yürüteceğiz.

İktisat bilimi kapitalizmin gelişmesiyle birlikte ve bu üretim biçimini açıklama çabası içinde doğdu. Ne var ki herkesin kolayca kabul edebileceği bu saptama hemen şöyle bir soruya yol açıyordu. Evrensellik potansiyeli taşısa bile evrensel olmayan ve eşitsiz bir gelişmenin ürünü olan bir üretim biçiminin "bilim"i evrensellik iddiası taşıyabilir mi? Bizi egemen iktisat kuramının 'burjuva' niteliğini tartışmaya götüren bu soruyu somut bir analiz çerçevesinde tartışacağız.

Batı Avrupa'da XIX. yüzyıldan itibaren kapitalizmin doğuşu, dünyayı gelişmiş ülkelerle geri kalmış ülkelerden oluşan iki kısma bölmüştü. Elbette ki bu makro sınıflama göreliydi ve kapitalizmin eşitsiz gelişme kanunu sanayileşmiş ülkelerin içsel çelişkilerini ve sınıfsal farklılıklarını da keskinleştirmişti. Fakat temel ayrım kapitalist dünya ile az gelişmiş dünya arasındaydı. Ve klasik iktisat kuramı, tüm sorunsalları ile, 'kalkınmış dünya'yı konu ediniyor, optiğini sadece üretim güçlerinin yenilenmesi ve büyümesi üzerine yerleştiriyordu. Kısaca klasik iktisadın bir 'büyüme' sorunsalı vardı ama bir 'kalkınma' sorunsalı yoktu. Bu yönüyle insanlığın büyük bir kısmına obje gözüyle bakıyor ve onları ırkçı teorilere gebe etnoloji ve antropoloji disiplinlerinin ihtimamına terkediyordu.[129]

Klasik iktisat kuramı, başından itibaren, temel konu olarak benimsediği kapitalist üretim biçiminin küreselleşme potansiyelinin bilincindeydi. Fakat bunun için sermaye birikimi sürecini tarihi öncülleri ve sosyo-kültürel koşulları içinde de almıyordu. Adam Smith'den Ricardo'ya uzanan klasik teori zincirinde bu konuda birçok halka eksiktir.

Nasıl hukukta XVII. yüzyıldan itibaren bazı teorisyenler "doğal hukuk" kavramını geliştirmişlerse, klasik iktisat kuramı da bir çeşit "doğal ekonomi" postülası etrafında örülmüştü. Hukukun olduğu gibi, iktisadın da "doğal ve evrensel kanunları" vardı. Bunlara göre, A. Smith'in "büyümenin doğal akışı" dediği süreç içinde kapitalist sistemin serbest pazar, özgür ticaret ve rekabetten oluşan iç mekanizmaları "görünmez bir el"in yönetiminde uyum içinde işleyecekler ve toplumsal gelişmeyi sağlayacaklardı. Klasik iktisadın 'büyüme' teorisi en yetkin ifadesini Ricardo'da bulmuştur.

---

129. Bk. Henri Denis, Histoire de la Pensée Economique, Paris, PUF, 1977, s. 330.

Ricardo, "büyüme teorisi"nde dış pazarların yararlı rolünü yadsımamakla beraber, bunu büyüme açısından zorunlu da bulmuyordu. Bir ülke kendi iç potansiyeli ile ve kârın azamileştirilmesi dürtüsüyle üretim faktörlerinin optimal dağılımını ve büyümeyi sağlıyabilirdi. Fakat Ricardo, evrensel planda ahengin ve işbirliğinin temelini oluşturan "mukayeseli maliyetler" teorisine de imzasını atmış ve özgür bir dış ticaretin, her ülkenin uzmanlaşmasını sağlayarak tüm ulusların yararına olacağı tezini ileri sürmüştü. Bu tez, geliştirilmiş biçimiyle[130], günümüzde, küreselleşme ideolojisinin temellerinden birini oluşturmaktadır.

Ricardo'dan sonra iktisat kuramı, neoklasik ve marksist iktisat başlıkları altında iki zıt yönde gelişmiştir. Bu ayrım, epistemelojik planda, iktisadi analizin üretim sürecinden mi yoksa değişim sürecinden mi hareket etmesi gerektiği sorunsalında ifadesini buluyordu. Bu konuda üretim sürecine öncelik veren Marx, klasik iktisatın gerçek mirascısı -ve yenileyicisi- olmuştur.

XIX. yüzyılın en büyük düşünürlerinden ve ansiklopedistlerinden biri olan Marx, fikir arkadaşı Engels'in de katkısıyla, salt iktisat kuramını çok aşan bir yöntem ve teori demeti geliştirmişti. Bazı metafiziğine -pozitivizmin yapamadığı bir şekilde- son vermeyi hedef alan tarihi materyalizm, 'Alman idealizmi' nin eleştirisiyle başlıyor ve 'sivil toplum'un anatomisini oluşturan kavramsal çerçeveyi çizerek toplumsal diyalektiği her yönüyle kavramaya olanak verecek ufuklar açıyordu.

İktisat kuramı konusunda Marx, şu tespitten hareket etmiştir: "Modern iktisatın gerçek bilimi, teorik analizin dolaşım sürecinden üretim sürecine geçmesiyle başlamıştır."[131] Marx bu başlangıcı klasik iktisatta buluyordu. Fakat, P. Mattick'in belirttiği gibi, "burjuva iktisatçıları Ricardo'ya kadar teorilerini kapitalist toplumun temel sorunlarını gerçekten anlayamadan geliştirdiler. Ricardo, Marx'a göre kâr-rant, kâr-ücret karşıtlıklarını ve sınıf çelişkilerini bilinçli bir şekilde araştırmalarının başlangıcı yaptı. Bu uyuşmazlığı, saf bir şekilde, toplumların doğal, değişmez kanunu olarak formüle etti. Böylece burjuva iktisadının artık bir daha aşamayacağı sınırlara ulaşılmış oldu."[132] Oysa Marx'dan sonra ve geniş ölçüde Marx'a tepki olarak iktisat kuramı, üretim yerine değişimin önceliğini vurguluyor ve Marx'ın "vülger (bayağı) iktisat" olarak isimlendirdiği disiplinin kuruluş süreci ve hege-

130. Tezin gelişimi ve günümüzdeki durumu için bk. Michael E. Porter, The Competitive Advantage of Nations, New York, Free Press, 1990. Yazar, tezin neo-klasik (Ohlin-Heckscher) versiyonunu anlatıp eleştirdikten sonra kendi pozisyonunu şöyle tanımlıyor: "Ben Ricardo persektivini benimsiyorum. Bununla ticaretin ve dış yatırımın, en ziyade, Ricardo'nun teorisinin rekabet yöntemleri, nitelik faktörü ve teknoloji farkları konularında genişletilmiş bir verimlilik avantajlar versiyonu bağlamında tayin edildiğini düşünüyorum." s. 173.

131. Karl Marx, Qeuvres, Cilt II, s. 1104-1105. (Kapital, III. kitap) Paris, Plélade, 1968.

132. Paul Mattick, Marx et Keynes, Paris, Callimard, 1972, s. 9. (Marx'tan alıntı Kapital'in Almanca ikinci baskısına yazılan sonsözden aktarılmıştır.)

monyası başlıyordu. Paris Komünü'nü hemen izleyen yıllarda (1872-1874) Jevons, Menger ve Walras neoklasik iktisatın dayanaklarını teşkil eden eserlerini birbiri ardına yayınladılar.

Neoklasik teoride de özel bir büyüme teorisi yoktu. İktisadi hayat mikro plandaki kararların rasyonaliteleri sonucu kendiliğinden gelişecekti. Bununla beraber 'marjinal fayda' teorisi çerçevesinde kendisini hissettiren 'azalan verim kanunu' ister istemez neoklasik teoriyi makro düzeydeki sorunlarla da ilgilenmeye zorlamış, özellikle Keynes'ci teorinin geliştiği yıllarda pazarın tekelci eğilimleri veya en azından toplumsal ahengi sağlamaktaki yetersizliği anlaşılmaya başlamıştı. Aynı şekilde, Ricardo'nun "mukayeseli maliyetler kuramı" da neoklasik değer teorisi bağlamında eleştirilmiş ve tamamlanmaya çalışılmıştı.[133] Fakat bütün bu çabalar ve arayışlar, klasiklerle neoklasikler arasında 'iktisatın doğal kanunları' postülası konusundaki temel anlaşmayı ortadan kaldırmadı. Bu teorik anlaşmanın gerçekçilikten ne kadar uzak olduğunu somut tarihi gelişmeler -özellikle Birinci Dünya Savaşın'dan sonra karşılaşılan krizler- ortaya koydular. İktisat tarihine 'Keynes Devrimi' olarak geçen makro iktisat analiz çerçevesi bu yıllarda geliştirildi.

Keynes, 1929 krizine yanıt getiren teorisinde klasik ve neoklasik iktisatçıları eleştiriyor ve makro düzeydeki veriler (tasarruf, yatırım, gelir vb.) arasındaki ilişkilerin çözümlemesine dayanan bir istihdam teorisi geliştiriyordu. Aslında işsizliğe karşı devlet yatırımlarına dayanan reçetesi A.B.D.'de Hoover'in, Almanya'da da Hitler'in iktidara gelmeleriyle, ampirik bir biçimde uygulamaya konulmuştu.

Keynes'in devletçiliği, liberalizmi ile çelişmiyordu ve farklı çevrelerde farklı şekillerde değerlendirilmiştir. Fakat bizi asıl meşgul eden konuda, büyüme ve kalkınma sorunlarında, klasik ve neoklasik iktisatçılardan pek de değişik bir yaklaşım getirmiyordu. P. Mattick'in belirttiği gibi "Keynes'in teorisi 'olgun' kapitalizmi ve onun 'otomatik' bir biçimde kalkınmadaki gözle görünür yeteneksizliğini konu edinir. Böyle bir seçenek sanayileşmede geri kalmış bölgelerin kalkınmaları konusunda adeta tam bir kayıtsızlığı da beraberinde getirir."[134] Keynes, teorik planda, uluslararası ekonominin gitgide türdeşleşmesiyle ve dış yatırım, dış yardım ve kredi araçlarıyla az gelişmiş ülkelerin de kalkınacağını umuyordu. Fakat somut planda bu sorunla

133. Bu konuda J.A. Schumpeter iktisat kuramında ozel bir yer işgal etmektedir. 1909'dan itibaren geliştirdiği ve "teknolojik yenilik"e neo-klasik teorinin sınırlarını aşan stratejik bir yer verdiği tezinde "statik denge"den kopuş ve üretim faktörlerinin yeni biçimlerdeki kombinezonlarıyla (beş durum sayıyor) yeniden statik dengeye dönüşü anlatıyordu. Bu açıdan çağdaş büyüme ve "küreselleşme" teorilerinin de öncülerinden sayılır. Bk. The Theory of Economic Development, Croissance, s. 92. Joan Robinson'un belirttiği gibi "neoklasik şema 'belli bir teknolojik bilgi'yle donanmış bir toplumu bir denge durumunda ele alıyordu. Bir yenilik, ekonomiyi bir dengeden başka bir dengeye götüren bir şok olarak değerlendiriliyordu." Economic Philosophy, Londra, Watt, 1962, s. 101.

134. P. Mattick, a.g.e. s. 281.

karşılaştığı durumlarda İngiliz burjuvazisinin çıkarlarına kıskançlıkla sadık kalmıştır.[135]

Çizmeye çalıştığım bu şematik tabloyla ortaya koymak istediğim şey şudur: Klasik iktisatçılardan Keynes'e kadar uzanan burjuva iktisadı teorik demeti, insanlığın büyük bir kısmını oluşturan geri kalmış ülkelerin kalkınma sorunlarına kayıtsız kalmıştır. Bu husus, evrensellik iddiası ile ortaya çıkan bir disiplinin sınıfsal dürtüleri ve çıkarları aşamamasıyla yakından ilgilidir. Üretim sürecine 'artıdeğer'in yaratılması ve el değiştirmesi açısından bakan Marx ve Engels, bu özellikleriyle çok daha gerçekçi ve evrensel boyutlu bir teori geliştirmişlerdi. Tarihi materyalizm, insanlık sorunlarını tarih, sosyoloji ve ekonomiyi birleştiren bir yaklaşımla ve tarihi bir dönemleme çerçevesinde ele alıyordu. Günümüzde evrensel iddialı ve tüm dünya üniversitelerinde okutulan iktisat ilmi, büyüme ve kalkınma sorunlarına ileri kapitalist ülkelerin burjuvazilerinin çıkarları açısından bakmaktadır. Bu husus artık dürüst liberal iktisatçıların da altını çizdikleri bir gerçektir. Bunlardan -Nobel ödüllü- Maurice Allais, iktisat biliminin "hemen her zaman ideolojileri ve yerleşik çıkarları temsil eden siyasal doktrinlerin kaderine bağlı olduğunu"[136] vurguluyordu. Bu çıkar motivasyonu iktisat bilimini somut gerçeklerden giderek iyice uzaklaştırmış ve onu soyut matematik modellerin dar ve kısır çerçevesi içine yerleştirmiştir.[137]

Burjuva biliminin iktisadi kalkınma (büyüme) sorunsalına karşı "kalkınma iktisadı", yine burjuva ufukları aşılmadan, İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra gündeme geldi. Birtakım hümanist bilimadamlarının bu alandaki özverili çalışmalarını unutmasak da, gelişimin bütünü itibariyle uluslararası sosyalizm-kapitalizm rekabetinin ve soğuk harbin bir yan ürünü olduğunu da gözden uzak tutamayız.

İktisat bilimi, İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra "kalkınma sorunu"nu gündeme getirince, bunu ileri kapitalist ülkeler için geliştirilmiş olan teorik çerçeveye sokamamıştı. "Kalkınma iktisadı" sosyoloji ve antropoloji ağırlıklı, eklektik bir yöntem kullanıyordu. Fakat bu dönemde teorik iktisatta Keynes hegemonyası başladığı için -ve ayrıca az gelişmiş ülkelerde pazar mekanizmaları yeterince etkin olmadığı için- tüm kalkınma iktisatçıları devlet müdahaleciliği üzerinde birleşiyorlardı.

---

135. Harry G. Johnson'un işaret ettiği gibi, bu konuya ilgi duyduğu ölçüde "İngiliz sınıf toplumundaki yerleşik konumu kendisini, kalkınma sorununu asgari bir ek sermaye birikimiyle hemen çözülebilir bir sorun olarak görmeye sevkediyordu." Keynes and the Developing World, Bk. R. Skidelsky'nın yayına hazırladığı kollektif eser: The End of the Keynesian Era, Londra, Macmillan, 1977, s. 94. H. G. Johnson'un belirttiğine göre, Keynes, Birinci Dünya Savaşı sırasında resmi görevli olarak bulunduğu Hindistan'da buğday fiyatlarının dünya fiyatlarının altında tutulmasını sağlamıştı. s. 88.

136. Maurice Allais, La Science Economique et les Faits, Revune des Deux Mondes, 1990, Haziran, s. 69.

137. Bu konudaki tehlikeye ilk dikkati çeken düşünürlerden biri Keynes olmuştur. Keynes de ekonometri derneğinin konseyinde yer almasına rağmen, Keynes, iktisatta matematiğin giderek artan hegemonyasını 'şarlatanlık' olarak nitelemişti. Bk. R. Skidelsky, J. M. Keynes, Londra, Macmillan, 1990. Ünlü biyografına göre "Genel Teori, iktisat bilimi matematiğin 'kara deliği' tarafından yutulmadan yazılmış son eseridir." Aynı eser, Cilt II, s. 619. Keynes'in kendisi, matematiğin sınırları ile ilgili düşüncelerini Treatise on Probability başlıklı denemesinde açıklamıştı. (1962 baskısı, s. 316.)

Küreselleşme ideolojisinin 1980'lerden itibaren ağır basmaya başlamasıyla bu trend tersine dönmüştür. Kalkınma iktisadının devlete verdiği rol şiddetli eleştirilerin konusu olmuş, dahası, henüz kuruluş halindeki 'kalkınma ekonomisi'nin bağımsız varlığı reddedilerek bu konudaki arayışlar mikro iktisata entegre edilmişlerdir. Bu süreç içerisinde planlama fikri de tamamen ikinci plana atılmış ve güçlü planlama müsteşarlıkları ya da bakanlıkları 'proje değerlendirme ofisleri' haline gelmiştir. Artık "ticaret ve kalkınma" başlığı altında ele alınan kalkınma.[138]

Azgelişmiş ülkelerin kalkınma sorunlarını neoklasik iktisat kuramına ithal edilmeleri soruna tatminkâr bir yanıt sayılamazdı. Nitekim son yıllarda neoliberal söylemin hızla itibar kaybettiğine ve sık sık 'devletin dönüşü'nden sözedildiğine tanık oluyoruz. Fakat bu 'dönüş'ün niteliği konusunda yanılmamalıyız. Yeni devletçiliğin en radikal kanadının devlete veridiği işlev, "özel girişim birimlerinin uyumunu en iyi sağlayacak kurumsal yapıyı kurmak"[139] tan ibarettir. Bu yaklaşım bize pratikte yapısal uyum politikalarının da hangi espiri içinde uygulanmaya zorlandıklarını anlatıyor. 1950 ve 60'larda iktisadi kalkınmanın sosyal ve kültürel ön koşulları araştırma konusu yapılıyordu. Bugün ise bu ön koşulların belli bir yapısal uyum politikasının başarısı için seferber edilmeleri söz konusudur. Yakınlarda I.M.F. Başkani M. Camdessus, 1995 Meksika krizinden şu dersi çıkarıyordu: "Meksika krizi, küreselleşen bir dünyada kalkınma sorununun yeni konumunu ve derin değişiklikler içindeki bir toplumun sorunlarına sadece ekonomik bir yaklaşımın yetersizliğini ortaya koydu."[140] Ne var ki Camdessus'un bundan anladığı -ve açıkça ifade ettiği- iktisadi krizin siyasi krize dönüşmemesi için bir ulusal uzlaşma yaratılması, katlanılacak özverilerin halka iyi anlatılması ve bunun için de tüm kurumların seferber olmalarıdır. Artık bu konuda postmodernizmin mi, kültürel antropolojinin mi, yoksa A. Toffler tipi "yeni demokrasi" anlayışlarının mı kullanılacağı kriz içindeki ülkelerin özgül sorunlarıdır. Yeri gelmişken Türkiye'de de bu işlevi "Yeni Osmanlılar"ın, "İkinci Cumhuriyet"çilerin, ya da, daha genel bir ifadeyle postmodernistlerin yüklendiklerini görüyoruz.

Burjuva iktisat kuramı az gelişmiş ülkelerin kalkınma sorunlarını az çok bağımsız bir araştırma alanı olmaktan çıkarmış ve onu neoliberal temelli 'küreselleştirme' süreciyle bütünleştirmiştir. Bu çerçevede sunulan reçetelerin olumsuz sonuçları bugün gizlenemeyecek ve hiçbir ideolojiyle savunulamayacak hale gelmiştir. Avrupa Birliği'nde yirmi milyonluk bir işsizler ordusunun oluşması, Almanya gibi bir ülkenin dört milyonu aşan işsiz sayı-

---

138. Bu sürecin özlü bir anlatımı için bk. Clive Bell. Development Economics. The New Palgaye. A Dictionary of Economics, Londra, Macmillan, 1987. Cilt I. s. 825.

139. Dominique Quellec, Pierre Ralle; Les Nouvelles Théories de la Croissance, Paris, Découverte, 1995. s. 109.

140. Le Monde, 18 Ocak 1996.

sıyla 1947 sonrası rekor orana ulaşması, 1995 Aralık ayında Fransa'yı sarsan grevlerin "küreselleşmeye karşı ayaklanma"[141] olarak değerlendirilmesi, Japon ekonomisinin son iki yılda durgunluğa girmesi bu dönüşümün gelişmiş dünyadaki belirtileridir. Davos'ta toplanan Dünya Ekonomik Forumu Başkanı K. Schwab'ın belirttiği gibi, küreselleşme şimdiye kadar zengini daha zengin, fakiri de daha fakir yapmaktan başka bir işe yaramamıştır.[142] Eskiden korporasyonların kâr oranının artması, işçilere bir güvenlik duygusu verirken, günümüzde tam tersine artan kâr azalan işçi anlamına gelmektedir. Küreselleşmenin vadettiği "yaratıcı tahrip" ('creative destruction') formülünün şimdiye kadar sadece ikinci kısmı işlemiştir. Az gelişmiş ülkelere yardım ve kredi olanakları da giderek daralmakta, bu durum uluslararası finans kuruluşlarının yöneticilerini bile endişelendirmektedir.[143]

Bu ampirik gözlemlerden sonra tekrar teoriye dönelim ve kendi kendimize soralım. Bu gelişimi açıklayabilecek kuramsal temelleri nerede bulabiliriz? Bu temelleri, paradoksal bir şekilde, Sovyet sisteminin çöküşünden sonra son bir kez daha öldürülen Marx'da bulabilir miyiz? Bu konuda ilginç bir durumla karşı karşıya bulunuyoruz. Bir yandan marksizmin Sovyet İmparatorluğu'nun enkazı altında kaybolup gittiği koro halinde tekrarlanırken, öte yandan da "küreselleşme" sürecini anlamak için dikkatlerini Marx'a yöneltenlerin sayısı giderek artmaya başlamıştır. Aslında bu eğilimin referans noktalarını, günümüzde, Marx'dan ziyade kapitalizmin emperyalizm aşamasını çözümleyen Hilferding, Lenin, Rosa Luxembourg, Boukharin ve Kautsky gibi düşünürler oluşturuyorlar. Fakat Marx'daki teorik temeller anlaşılmadan, bu düşünürleri anlamak mümkün müdür? O halde başa dönelim ve Marx'ın kapitalizmdeki "küreselleşme" eğilimini çözümleyen ilk tesbitlerinden başlayalım.

Marx: Çıkış Noktası..

Gelişmiş ülkelerin "büyüme" sorunlarının ve gelişmekte olan ülkelerin de "kalkınma" sorunlarının temelinde sermaye birikimi sürecinin yattığını biliyoruz. Yeterince bilmediğimiz ya da üzerinde bir anlaşma bulunmayan husus sermayenin ne olduğu, nasıl tanımlanabileceğidir. Marx'ın özgüllüğünü ve güncelliğini bugün de koruyan katkısı bu noktada ifadesini buluyor.

Marx sermayeyi katı ve sabit kalıplar içinde değil, devamlı dönüşümlerde somutlaşan bir hareketlilik çerçevesinde ele almıştı. Fakat asıl önem ver-

141. Le Monde, 7 Aralık, 1995.

142. K. Schwab, Start Taking the Blckbash Against Globalization, Seriously, International. Herald Tribune, 1 Şubat 1996 . (Davos Forumu vesilesiyle)

143. Bugün, OECD kaynaklarına gore, gelişmiş ülkelerden sadece dördü (sırasıyla Norveç, Danimarka, Isveç, Hollanda) yurt içi gayrısafi hasılalarının %o 70'inden fazlasını az gelişmiş ülkelere yardım olarak veriyorlar. Le Monde, 13 Şubat 1996.

diği ve iktisat biliminin temelinde yatan sermaye, parasal sermayenin malsermayeye dönüşümü esnasında ortaya çıkan üretim süreciydi. Bu süreçte üretim güçleri, emek ve üretim araçları bir araya geliyor, değer ve artıdeğer yaratılıyordu. Marksizmin bilimsellik iddiası ve materyalizmi bu maddi olgunun çözümlemesinden kaynaklanıyordu.

Marx'ın yaşadığı çağda kapitalizm, ulus-devlet'lere tekabül eden toplumsal formasyonlar çerçevesinde gelişiyor ve bu sınırlar içinde bir üretim biçimi olarak kendi kendini yeniliyordu. Marx, kapitalist üretim biçiminin küresel potansiyelini görmekle beraber,[144] uluslararası ekonomiye ikincil bir önem veriyordu. Marx'ın somut gerçeklerden hareketle soyut bir kapitalizm modeli geliştirdiği bu dönem, iktisat tarihinde 'rekabetçi kapitalizm' olarak isimlendirilmiştir. Bu dönem, sermayenin organik birleşiminde sabit sermaye oranının artışı ve bu bağlamda azalan kâr eğilim kanunu etkisiyle krizlere ve tekelleşme olgusuna adaydı.

Yeni döneme XIX. yüzyılın sonları ve XX. yüzyılın başlarında girilmiştir. Burjuva iktisatının, A. Marshall'in "temsili firma" olarak isimlendirdiği birimi çözümlemeye ve rasyonelleştirmeye çalıştığı bu yıllarda marksist iktisat da mali sermayeyle sanayi sermayesinin birleşiminden oluşan "finas-kapital" ihracıyla (emperyalizmle) ulaşılan kapitalizmin yeni aşamasını analizi konu ediniyordu. Bu aşamada kapitalist ülkelerin burjuvazileri azalan kâr eğilim kanununu tekelleşmeyle, monopol ve oligopollerin oluşumuyla frenlemeye, tersine çevirmeye çalışıyorlardı.

XX. yüzyıl başlarında emperyalizm olgusu üç farklı şekilde değerlendirilmiştir. Bunlardan Rosa Luxembourg'un, Marx'ın büyüme şemasını tamamlama iddiasındaki çözümlemesine göre, kapitalist üretim biçiminin büyümesi ancak tüketim malları fazlasının kapitalist olmayan ekonomilere ihracı sayesinde gerçekleşiyordu. Böylece kapitalist toplumsal formasyonlar, büyüme süreçlerinde, devamlı olarak kapitalist olmayan bir ekonomik hiterland yaratıyorlardı. Bu prekapitalist sektör giderek ortadan kalkınca, kapitalist sistem, üretim fazlası sorununu çözemeyecek ve genel bir kriz içine düşecekti.[145] Lenin ve Boukharin bu tezi eleştirmişlerdir.

Lenin emperyalizmin, kapitalist üretim biçiminin yeni bir aşaması olduğunu isabetle teşhis etmişti. Fransız Marksisti Michalet'nin dediği gibi "Lenin'in en dikkate değer yanı, XIX. yüzyılın sonundan itibaren uluslararası ekonomide ortaya çıkan kesintiyi açıklıkla belirtmiş olmasıdır."[146] Fakat

144. Marx, "bir dünya pazarı yaratma eğilimi bizzat sermaye kavramında mevcuttur," diyordu. Principes d'une Critique de l'Economie Politique (Grundrisse), Oeuvres, Pléiade, cilt II, 1968. s. 258.

145. Rosa Luxembourg bu analizini 1917'de yayınlanan "Sermaye Birikimi" başlıklı eserinde geliştirmiştir. (Fransızca çevirisi için bk. L'Accumulation du Capital, Paris, Maspero, 1967. Iki cilt)

146. Charles-Albert Michalet, Le Capitalisme Mondial, Paris, PUF, 1985. s. 251.

Lenin, Boukharin tarafından da desteklenen[147] analizinde sermaye (finans kapital) ihracını yine de bir üretim süreci bağlamında değil, dolaşım süreci çerçevesinde düşünüyordu. Leninist perspektift bu süreç, R. Luxembourg'dan farklı olarak, kapitalizmi uluslararası planda geliştiriyordu. Bu evrim tekellerin ve büyük sermaye guruplarının oluşmasına yol açacak ve bu da dünyayı savaşa götürecekti. Bu son nokta önemlidir ve bizi emperyalizmin üçüncü yorumuna, K. Kautsky'nin çözümlemesine götürmektedir.

K. Kautsky de geçen yüzyılın sonlarında geliştirdiği emperyalizm teorisinde sermaye birikiminin yol açtığı tekelleşmeyi vurguluyor ve bu sürecin sonucunu şöyle özetliyordu: "İktisadi evrim giderek artan sayıda bireysel kapitalist firmayı tek bir elde, iktisadi planda bir hükmi şahsiyet oluşturan bir kapitalistler birliğinde toplamaktadır."[148] Yazarın çözümlediği "ültra-emperyalizm"in özelliği, dev kartellerin çıkarları gereği evrensel bir uyum sağlayacakları ve Lenin'in iddiasının aksine, dünyayı bir çatışmaya sürüklemeyecekleri noktasındaydı. Kautsky olayların çürüttüğü bu tezini 1914 Savaşının çıkışından çok kısa bir süre önce yazdığı makalesinde de savunmuştur.[149]

Leninist çevrede şiddetle eleştirilen ve reddedilen ültra-emperyalizm teorisi bir kısım burjuva teorisyenlerin sıcak ilgisine konu olmuştur. İlginçtir ki günümüzde 'küreselleşme' olgusunu tamamen olumlu bir şekilde değerlendiren kuramcılar da Kautsky'ye belli bir yakınlık duyduklarını gizlemiyorlar. Alman düşünürünün 'uyum içinde bir kapitalizm' yanılgısını bir tarafa koyarak, bazı konularda günümüzde artan bir güncellik kazanan teşhislerde bulunduğunu teslim edebiliriz.[150]

Uluslararası kapitalizmin 1929 yılından itibaren içine düştüğü derin buhran, giderek artan siyasal gerginlikler ve nihayet patlayan savaş daha çok Lenin'in tezini doğrular nitelikteydi. Fakat İkinci Dünya Savaşı'nın bitiminden itibaren uluslararası ekonominin fizyonomisi hızla değişmeye başladı. İktisat kuramında "Keynes devrimi"yle temellendirilen bu dönem, aralıksız otuz yıl kadar sürdüğü için "şanslı otuzlar" ("Trente Glorieuses") denilen bir yatırım ve yeniden yapılanma dönemi olmuştur. Bu dönemde emperyalizm olgusu nasıl somutlaşmış ve nasıl yorumlanmıştır?

---

147. N. Boukharine, L'Impérialisme et l'Accumulation du Capital, Paris, EDI, 1977. (ilk baskı 1917) Boukharine, bu eserinde tekelci kapitalizmin oluşmasında devletin rolü açısından Lenin'i de etkilemişti. Bu konuda bk. Jacques Thoble, Impérialisme: Le Mot et la Chose devant l'Histoire, Actuel Marx, PUF, 1995, Sayı: 18. Fransız emperyalizminin Osmanlı toplumu üzerindeki etkileri hakkında bir eser sahibi olan Thobie bu konuda şunları söylüyor: "Günümüzü anlamak için Boukharin bana Lenin'den daha uygun görünüyor. Çünkü bir yandan, sadece askeri ve diplomatik değil tüm işlevleriyle devletin kapitalizmi emperyalizm aşamasına götüren rolünü vurguluyordu; öte yandan da daha o zamandan uluslararası finans guruplarının oluşumunu saptıyordu." s. 108-109.

148. Karl Kautsky, Le Programme Socialiste, Paris, 1910, s. 75. (ilk baskı 1892)

149. Karl Kautsky, Imperialismus, Die Neue Zeit, 11 Eylül 1914. (32.2)

150. Örneğin Kautsky, kapitalist gelişmenin yüksek eğitimi yaygınlaştırdığını ve bu alanda arzı artırarak bir "entellektüel proleterya" doğurduğunu söylüyordu. (Le Programme Socialiste, s. 50-51) Bu teşhis günümüzde dramatik bir güncellik kazanmıştır.

Konuya çok genel bir planda eğilirsek, bu dönemde dikkat çekici iki emperyalizm teorisiyle karşılaşıyoruz. Bunlardan birincisi ve özellikle Üçüncü Dünya ülkeleri arasında büyük etkiler yapanı, 1960'larda iki Amerikalı Marksist, P. Baran ve P. Sweezy tarafından geliştirilmiştir. İkincisi ise, yine aynı yıllarda Fransız Komünist Partisi iktisatçılarının, özellikle P. Boccara'nın imzasını taşır. İki yorum da XX. yüzyıl başlarındaki teşhisten, kapitalizmin tekelleşme eğiliminden hareket ediyor ve bu olguyu yeni koşullarda açıklamaya çalışıyorlardı.

Baran ve Sweezy, Marx'da bulunmayan bir kavramdan, "iktisadi fazla" adını verdikleri makro düzeyde bir birimden hareketle, çağdaş kapitalizmin temel kavgasının bu "iktisadi fazla"nın paylaşım kavgası olduğunu ileri sürüyorlardı. P. Baran "iktisadi fazla"yı 'potansiyel' ve 'effektif' olmak üzere iki şekilde ele almış ve 'effektif fazla'yı "toplumun effektif üretimi ile, tüketimi arasındaki fark"[151] olarak tanımlamıştır. Baran ve Sweezy'ye göre bu paylaşım kavgası dev korporasyonlar arasında cereyan edecek ve toplumsal formasyon çerçevesinde yarattığı irrasyonalizm sistemini giderek çökertecekti. Amerikalı iktisatçılar, Marx'ın "azalan kâr eğilim kanunu"nun çağdaş kapitalizmde artık geçerli olmadığı ve bunun yerini "artan iktisadi fazla" eğilim kanununun aldığı kanısındaydılar. Kendilerine göre tekelci kapitalizm koşullarında hızlanan teknolojik yenilikler, "fazla"yı giderek artıracaktı. Aynı bağlamda Marx'da temel kavram olan "sınıf kavgası"nı da reddediyorlar ve A. Gorz'dan çok daha önce 'elveda proleterya' diyorlardı. "Tekelci Sermaye" başlığını taşıyan temel eserlerinde şu satırları yazmışlardır: "Geleneksel marksist ortodoksinin, sanayi proleteryasının kapitalist sömürücülere karşı bir gün devrim yapacağı konusundaki yanıtı günümüzde pek inandırıcı değildir. Sanayi işçileri Amerikan işçi sınıfının giderek daha da azalan bir kısmını oluşturuyorlar ve başlıca sanayi dallarındaki örgütlü çekirdekleri, toplumun ideolojik planda koşullanmış, tüketici üyeleri olarak sistemle bütünleşmişlerdir. Marx zamanındaki sanayi işçilerinin aksine, sistemin irrasyonelliğinden toplumun diğer katmanları gibi (bazılarından daha az, bazılarından daha çok) ızdırap çekmekle beraber düzenin başlıca kurbanları değillerdir."[152] O halde Amerikalı Marksistlere göre kapitalist düzen nasıl değişecektir?

Baran ve Sweezy'ye göre kapitalist sistem biri içerden, diğeri de dışardan olmak üzere iki faktör sayesinde değişecektir. İç faktörü "psişik karmaşanın, düzeni, kendi normları çerçevesinde işlemekten dahi alıkoyacağı ve sistemi çökerteceği bir dereceye ulaşması", dış faktörü ise yarı sömürge konumundaki ülkelerde yürütülen "devrimci savaşlar" teşkil edeceklerdir.[153] Eserin Che Guevera'ya ithaf edilmiş olması da bu konuda yeter derecede aydınlatıcıdır.

---

151. Paul A. Baran, Economie Politique de la Croissance, Paris, F. Maspero. 1967. s. 71. Effektif tüketim sadece kapitalistlerin tüketimini kapsamakta, idari ve askeri harcamaları içermemektedir.
152. Paul A. Baran, Paul M. Sweezy, Monopoly Capital, Pelican books. 1973, (ilk baskı 1966). s. 349.
153. Aynı eser, s. 352.

Amerikalı düşünürlerin kapitalizmi sınıf kavgasının değil, sistemin irrasyonelliğinin (özellikle ısrafçı niteliğinin) yıkacağını söylemeleri tarihi materyalizme aykırı, idealist bir öneridir. Gerçi ABD kapitalizmi, ürettiği 'işçi aristokrasisi' ile sınıf kavgasını arka plana iten koşulları yaratmıştı. Fakat kapitalizmin bir dünya sistemi haline geldiği bir dönemde küresel boyutlarda bir analiz gerekmiyor muydu? Kapitalizmin, irrasyonel niteliği yüzünden mahkûm olduğunu, Baran ve Sweezy'den çok daha önce, en önemli eserini Marksizmi çürütmek için yazmış olan J. Schumpeter de söylemişti.[154] Kaldı ki Amerikalı marksistlerin eserinin yayınlanmasından iki yıl sonra, 1968'de, Avrupa'da milyonlarca işçinin sokağa dökülmeleri "Monopoly Capital"in tezlerinin çürütülmesinden başka türlü nasıl yorumlanabilirdi?[155]

Baran ve Sweezy ile aynı yıllarda Fransız Marksistleri farklı bir emperyalizm teorisi geliştiriyorlardı. Bunlar Lenin'in incelediği dönemde emperyalizmin henüz 'özel kapitalizm' aşamasında bulunduğu, İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra ise "tekelci devlet kapitalizmi"nin oluştuğu teziyle ortaya çıkmışlardır. "Tekelci devlet kapitalizmi"nden ne anlıyorlardı?

Fransız teorisyenlerine göre, sermayenin organik birleşiminin artı-değer oranını düşürdüğü kapitalizmin bu yeni aşamasında, devlet iktisadi hayata kapsamlı müdahalelerle ve kâr gözetmeyen ya da çok düşük kârlarla yatırımlar yaparak (sermayenin bir kısmını değerini düşürerek, onu 'dévalorisé ederek) özel sermayenin yaratılan toplam artı-değer'den aldığı payı artırıyordu. Sermayeci sınıflar, kapitalizmin azalan kâr eğilim kanununa devleti araç yaparak direniyorlardı.[156] Bu görüşler Fransa'da Komünistlerle Sosyalistlerin işbirliğinde ve 1980-1982 Ortak Program deneyinde etkili olmuşlardır. Fakat, bilindiği gibi, 'küreselleşme' yaftası altında neoliberal ideolojinin egemen olduğu, 'yapısal uyum' politikalarının yürürlüğe girdiği bir dünya konjonktüründe bu program başarılı olamamış ve iki yıl sonra terkedilmiştir. Bunun anlamı nedir? Uluslararası kapitalizm gerçekten yeni bir aşamaya mı girmiştir? 'Küreselleşme' süreci Boukharin ve Lenin'den Baran ve Boccara'ya kadar bir çok teorisyenin ileri sürdüğü yorumları rafa mı kaldırmıştır? Öyleyse 'küreselleşme' nedir?

Küreselleşme, daha önce de çeşitli vesilelerle söylediğimiz gibi, kapitalist sermaye birikiminin yeni bir aşaması, emperyalizmin, yani sermaye ihracının yeni bir biçimidir. Burada yenilik şu noktada somutlaşmaktadır:

---

154. Ilginçtir ki P. Baran da bu liberal iktisatçıya olumlu bir gonderme yapmaktadır. Economie Politique de la Croissance,s. 74. (J. Schumpeter, Socialism, Capitalism and Democracy, s. 143.)

155. P. Baran ve P. Sweezy'nin tezlerinin sistematik bir eleştirisi için bk. P. Boccara, La Theorie de la Portée Révolutionnaire du Progrés Technique at la Lutte pour la Démocratie Nouvelle, Economie et Politique, Eylül 1968. Sayı: 170.

156. Bk. Capitalisme Monopoliste d'Etat, Fransız Komünist Partisi yayını. Ed. Sociales, iki cilt, 1971. Ayrıca P. Boccara, Etudes sur le Capitalisme Monopoliste D'Etat, Sa Crise et Son Issue, Ed. Sociales, 1977.

Sermaye artık sadece mal ve para şeklinde değil. Marx'ın tanımladığı biçimde, "kapitalist üretim biçimine özgü toplumsal ilişki" şeklinde de ihraç edilmektedir. Dahası, bu son şekil, içinde bulunduğumuz dönemin özgüllüğünü oluşturmaktadır. Bu süreci, kanımca en iyi yorumlayan Fransız iktisatçısı Michalet'nin belirttiği gibi "eğer emperyalizm bir sermaye ihracı olarak tanımlanıyorsa, sermaye bu son anlamda kullanılmaktadır. Bu durumda Marx'a dönüş zorunludur."[157]

Küreselleşme bu şekilde konulunca, uluslararası planda neden yer yer umutlara, övgülere ve olumlu yorumlara, yer yer de düş kırıklıklarına ve sövgülere yol açtığı kolayca anlaşılır. Kapitalizmin eşitsiz gelişme kanununu unutarak, küreselleşmeyi kapitalizmi ve modernizmi tüm dünyaya yayacak ve küremizi refaha boğacak bir süreç olarak görenler bir övgü korosu oluşturuyorlar.[158] Buna karşılık küreselleşmenin zorladığı parasal sermaye liberalizasyonu dünyayı bir "kumarhane ekonomisi" haline soktukça, bu kez de -giderek tutucu çevrelerin bir kesiminin de katıldığı- bir şikayet ve sövgü korosu oluşmaktadır. Aslında bu iki tutumu da haklı, hiç olmazsa anlaşılır kılabilecek maddi temel vardır ve bunu anlamak için, Michalet'nin tavsiyesine uygun olarak Marx'ın temel teşhisine dönelim.

Marx, kapitalist üretim biçiminin başlangıçdan itibaren evrensel bir potansiyel taşıdığını görmüştü. Bunun motör gücünü sermayenin "üretim ilişkisi", başka bir deyişle sanayi sermayesinin yaygınlaşması oluşturacaktı. Bu konuda Kapital'de şu klasik çözümlemeyi yapmıştır: "Sanayi sermayesi, sermayenin, işlevi sadece mülk sahibi olmaktan ibaret olmayan, aynı zamanda artı-değer başka bir deyişle artı-ürün yaratmak olan tek varoluş şeklidir. Bu yüzden üretimin kapitalist niteliğini tayin eder. Varlığı kapitalistlerle ücretli işçiler arasındaki sınıf çelişkisinin varlığını doğurur. Toplumsal üretime giderek daha hakim oldukça, tekniğin ve çalışma sürecinin toplumsal organizasyonunun ve bunun sonucu olarak da toplumun tarihi-iktisadi tipinin alt üst olduğu görülür. Devrini tamamlamış ya da çöküş halindeki toplumsal üretim koşullarında, kendisinden önce ortaya çıkmış sermaye biçimleri ona tabi olurlar ve işlevlerinin mekanizmasında gerekli değişimlere uğrarlar. Dahası sadece o temel üzerinde hareket ederler; onun (sanayi sermayesinin) oluşturduğu temel üzerinde yaşar, ölür, direnir ya da düşerler. Para-sermaye veya mal-sermayeye gelince, bunlar sanayi sermayesinin yanında özel etkinlik dallarının dayanağı olarak ortaya çıktıklarında, artık sanayi sermayesinin birer birer alıp dolaşım alanına attığı, bağım-

157. Charles-Albert Michalet, Le Capitalisme Mondial, Paris, PUF, 1985. s. 272.

158. Türkiye'de bu soylem egemendir. Örnek olarak Çetin Altan'ın şu teşhisini aktarıyorum: "Globalleşme demek, geri kalmış ülke insanlarının da üretime katkı yaparak zenginleşmesi ve hızla artan dünya üretimini emecek bir düzeye gelmesi demekti... Eski sınıflı toplum yapılarından sınıfsız bir dünya vatandaşlığına geçmek demekti." Sabah, 15 Ocak 1996.

sız hale gelmiş ve bir ölçüde de emeğin toplumsal iş bölümü sayesinde gelişmiş çeşitli işlevli formların varlık şekillerinden başka bir şey ifade etmezler."[159] Bu süreç bugün tamamlanma yolunda mıdır? Çok uluslu firmalar, ulus-devletlerin oluşturduğu çeşitli barajları aşıp da dünyayı sanayileştiriyorlar mı? Artık sanayi sermayesi, 1900'lerde ortaya atılan emperyalizm teorilerinin ileri sürdüklerinden farklı olarak, sermayenin diğer biçimleri üzerinde bir egemenlik kurmuş mudur? İşte bir çok iktisatçı, günümüzde, küresel boyutlu iktisadi verileri büyülteçlerinin altına koymuş, bu sorunun yanıtını arıyorlar.

Deniliyor ki 1980'lerin sermaye liberalleşmesi, kapitalizmin eşitsiz gelişme kanunu ve yoğun sömürü ilişkilerine rağmen, bu konuda kamu oylarında umut verici ufuklar açmıştı. Anahtar kavram "yer değiştirme" (délocalisation), yani sanayi sermayesinin, dev korporasyonlar sayesinde sınır tanımadan, üretim faktörlerini en verimli bir şekilde birleştireceği yeri bularak oraya yerleşmesiydi. Böylece ucuz emek, pazarlama koşulları, bilgi ve teknoloji faktörleri optimal düzeyde bir araya geliyor ve ulus-devlet çerçevesinde işleyen "mukayeseli avantajlar kanunu" geçerliliğini kaybediyordu.

Michalet'nin işaret ettiği gibi bu konudaki ilk belirtileri daha 1966'da, henüz sermaye liberasyonu başlamadan Amerikalı iktisatçı P. Vernon teşhis etmiş ve bugün "yer değiştirme" olarak ifade edilen süreci "üretim yerleşmesi - production location" kavramıyla daha da iyi ifade etmişti. Gerçekten Vernon bu tarihte, Ricardo'nun teorisinin neoklasik versiyonunu eksik buluyor ve eleştiriyordu. Güncel tartışmalarla yakından ilgili olduğu için, yazardan uzun bir aktarma yapmanın yararlı olacağını sanıyorum. Vernon'a göre "..bazı ürünlerin ileri bir standartlaşma derecesinde, az gelişmiş ülkeler, üretimin yerleşmesi (production location) olarak mukayeseli avantaj arzedebilirler. Bu ilk bakışta Heckscher-Ohlin teoreminden tamamen farklı, cesur bir öneridir. Bu teoreme göre, az gelişmiş ülkelerin ihracatının nisbeten emek yoğun ürünlere meyledeceği öngörülebilir. Bununla beraber teorimin güçlüklerinden biri pazarlama kaygılarını dikkate almamasıdır. Bu unutuşun bir nedeni açıktır. Bilgiye, anında elde edilebilecek, serbest bir mal gözüyle; bireysel üreticiye de toplam arza katkı yapan bir atom olarak baktıkça, pazarlama sorunlarının iktisadi teoride büyük bir yer almaları beklenemez. Bununla beraber, az gelişmiş ülkelerin ihraç modellerini tasarlarken bilginin de bir fiyatı olduğu olgusunu küçümseyemeyiz."[160] Görüldüğü gibi burada "üretimin yerleşmesi" formülü, günümüzdeki "yer değiştir-

---

159. K. Marx, Le Capital, Kitap II, Cilt I, Paris, Editions Sociales, 1974. s. 53.

160. P. Vernon, International Lovestment and I nternational Trade, The Qwarterly Journal of Economics, 1966, Mayıs, No: 2. s. 202.

me" kavramıyla eş anlamlı olarak kullanılmaktadır. Daha o yıllarda çok uluslu şirketlerin başını çektiği bu gelişme ileri kapitalist ülkelerde iş kaybına yol açtığı için eleştiriliyor, bu şirketlere nasıl birtavır alınması gerektiği tartışılıyordu. Hatta ABD Senatosu bu konuda bir soruşturma açtırmış ve komisyonda tanıklık yapan İşçi Federasyonu (AFL-CIO) başkanı "dev korporasyonların en büyük ihracatı, hiç kuşkusuz Amerikanın istihdam gücüdür"[161] demişti.

Bu gelişme 1970 lerde marksist iktisatçıları da harekete geçirmiş ve uluslararası kapitalizm formülü yerine "dünya kapitalizmi" kavramı önerilmeyebaşlanmıştı.[162] Bu arada gözlenen gelişmede de dönüşüm içindeki sermayenin (eyele of capital) "üretim ilişkisi" olarak ihracının temel rolü oynadığı ileri sürülmüştü.[163] Bu süreçte "ülkelerin mukayeseli avantajları, çok uluslu firmaların, dünya stratejileri çerçevesinde, yerleşme avantajı (délocalisation) haline dönüşüyordu."[164] Daha sonraki gelişmelere bakarak, özellikle az gelişmiş ülkelere ait bir panorama çıkarmak mümkün müdür?

Uluslararası sermayenin yer değiştirme stratejisi, kapitalist ülkelerde yol açtığı ya da keskinleştirdiği işsizlik dolayısıyla ulus-devlet çerçevesinde kamuoylarında ve sorumlu devlet adamlarında endişe uyandırmıştır. Le Monde 'gazetesinin "yer değiştirmelerden büyük korku"[165] başlıklı yorumunda ortaya koyduğu verilere göre ABD ve Avrupa imalat sanayii 1970-1990 arasında 6,6 milyon işkaybetmişti ve bu rakam, tesadüfen(?), aynı dönemde Güney Doğu Asya ülkelerinin iş kazancına tekabül ediyordu. Bu sonuncu olgu, yani Pasifik bölgesindeki gelişmeler, konuya başka bir yönden bakmamıza vesile olabilir.

Çok uluslu firmaların yer değiştirme politikalarında iş gücü ucuzluğunun başlıca rolü oynadığı sık sık söylenmiştir. Bu tamamen yanlış olmasa bile gerçeğin sadece bir parçasını ifade etmektedir. ABD Başkanı B. Clinton, bir vesileyle, "eğer öyle olsaydı Haiti ve Bangladeş en sanayileşmiş ülkeler olurlardı" diyerek bu fikri küçümsemişti. Aslında bir ülkeye dev bir korporasyonun sanayi sermayesi sokması için, ucuz emeğin dışında siyasal istikrar, rasyonel bir devlet aygıtı, uygun vergi ve çalışma mevzuatı, pazarların yakınlığı vb. gibi bir sürü koşul daha gerekiyordu. Bugün büyük bir sıçrama yapmış olan Güney Doğu Asya dragonlarının "başarısı" bu koşulları sağlamak olmuştur. Bu koşulları şu veya bu nedenle gerçekleştire-

161. Rapor için bk. Russel R. Long, The Multinational Corporation and the World Economy, Washington, 1973.

162. Charles-Albert Michalel, Ou en est la Notion d'Economie Mondial. (Investissement International et Dynamixues de l'Economic Mondial, M. Humbert tarafından yayınlanan kollektif eser, Paris, Economica, 1990.)

163. Bu konuda öncü eser olarak Chirstian Paloix'nın şu eseri gösterilmektedir: Les Firmes Multinationales et le Procés d'Internationalisation, Paris, F. Maspero, 1972. Bu süreçde ulus-devletle çok uluslu şirketlerin ilişkisi için bk. s. 186-189.

164. Michalet, Ou en est.., s. 21.

165. Le Monde, La Grande Peur des Délocalisations, 16 Kasım 1995.

memiş ülkeler ise, daha çok borçlanmış, kara para ve portföy yatırımları (sıcak para) gibi kısır mekanizmaları çalıştırmış ve "saadet zincirleri" yaratmışlardır.

Ulus-devlet olgusunu kendi çıkarları açısından kullanan çok uluslu firmalar az gelişmiş ülkelerde bu koşulları yaratmak için büyük çaba sarfetmişlerdir. Buna karşılık, kendi sınırları içinde ciddi bir istihdam (işsizlik) sorunuyla karşı karşıya bulunan ulus-devletler bazı alanlarda bu baskılara tamamen zıt kamuoyu baskılarının etkisiyle karşıt girişimlerde de bulunmuşlardır. Bu girişimler, zaman zaman, son örnekleri Fransa ve Almanya'da görüldüğü gibi, muhafazakâr devlet adamlarının büyük patronlara hücum etmelerine, iş sahaları yaratmaları için onlara baskı yapmalarına yol açabilmektedir.

Bütün bu olgular yaşadığımız dönemin temel sorununu teşkil eden şu soru etrafında düğümleniyorlar: Günümüzdeki sermaye akımlarında sanayi sermayesi ihracı (üretim ilişkisi ihracı şeklinde) sermayenin diğer şekillerine egemen hale gelmiş midir? Başka bir deyişle, Marx'ın Kapital'in ikinci kitabında öngürdüğü ve bugüne kadar gerçekleşmemiş olan formül artık yürürlükte midir? Genel olarak diyebiliriz ki 1980'lerde esen hava bu yönde bir iyimserlikle doluydu. Kapitalizmin yeni bir atılım içinde olduğu, uluslararası burjuvazinin, bilim ve teknoloji alanındaki devrimden aldığı hızla 'yeni bir dünya düzeni'ni gerçekleştirmekte olduğu yönünde bir umut cephesi oluşmuştu. Ne yazık ki bugün aynı konuda büyük bir düş kırıklığı hüküm sürmektedir. Bu kötümserliğin nedenleri nelerdir? 1980'lerin sonlarında Sovyetler Birliği'nin de çökmesiyle tüm dünyaya yayılan sermaye liberasyonu bu süreçte tayin edici bir rol oynamış mıdır?

Kimi iktisatçılara göre, sermaye ihracında sanayi sermayesi hiçbir zaman egemen konuma gelememiştir. Bunlardan F. Chesneux, Michalet'nin 1980'lerdeki iyimserliğini "Godo'yu beklemek"[166] olarak niteliyordu. Bununla beraber, neredeyse ittifak sağlayan böyle bir saptama belli koşullarda sanayi sermayesi ihracınında devamı ettiğini yatsımamaktadır. Bu çatışma çok uluslu şirketlerle ulus-devlet olgusunun ve ulusal politikaların açık çelişki içinde olduğu bir alanda somutlaşıyor. Bu konuda Batı kapitalizminin krizine çıkış yolları bulmak için ilk bakışta şaşırtıcı görünebilecek bazı önerilerle de karşılaşıyoruz. Dünya Bankası tarafından tüm dünyada işçi sendikalarının güçlendirilmeleri için raporlar hazırlanması[167], Birleşmiş Milletler çerçevesinde dünya çapında 'asgari ücret' projeleri üretilmesi ve

166. F. Chesneux, a.g.e. s. 264. Zaten Michalet de 1990'daki bir analizinde mali sermayenin egemenliğini vurgulayan şu gözlemi yapıyordu: "1980'lerin sonunda küreselleşme dinamiğinin bazı krizler, bu sürecde mali sermayenin, sermayenin diğer boyutları üzerinde egemenliği olduğunu gösteriyor." Ou en est.., s. 22.

167. Le Monde, 1 Temmuz 1995 (Warkers in an Integrating World Renozt, Oxfort university Press, 1995.)

az gelişmiş ülkelerdeki düşük ücretleri notranze edici nitelikte başka bazı önlemler[168] bu arada sayılabilirler. Buna zıt yönde de, gelişmiş ülkelerde, asgari ücretleri vebunlara bağlı primleri düşürerek sermayenin rekabet olanaklarını artırma ve işsizliği geriletme önerileri dikkati çekmektedir. Kimi iktisatçılara göre, bu yapılmadığı için, birçok Avrupa ülkesinde giderek artan oranlarda geçici işçi kullanılmakta ve ortaya, az gelişmiş ülkelerdekine benzer bir 'kayıt dışı' ekonomi çıkmaktadır.[169]

Uluslararası sermayenin spekülatif karakteri, borç krizleri ve zaman zaman bazı enternasyonal bankaların, hatta ülkelerin iflasın eşiğine gelmeleri yine de gelişmekte olan ülkelere sermaye akımını durduramamıştır. Bu akım 1990'da 102 milyar dolardan 1995'de, büyük kısmı özel fonlardan oluşmak üzere, 231 milyar dolara çıkmıştır. Ne var ki bu miktarım, 1995'deki artışı oluşturan 90 milyarlık doğrudan yatırım kısmının % 80'i 12 Güney Doğu Asya ülkesi arasında paylaşmıştır.[170]

Küreselleşme sürecinin Türkiye'de uyandırdığı en büyük umutlardan biri işte bu yabancı sermaye akımı ile ilgiliydi. Fakat 1980-1995 dönemi ile ilgili veriler bu beklentileri haklı çıkaracak yönde değildir.[171] Bundan sonra, Gümrük Birliği sırasında koparılan (bir bardak sudaki) fırtınada görüldüğü gibi, hızlı bir artışı beklemek ne ölçüde gerçekçidir?

Küreselleşme olgusu Türkiye'nin hatta teker teker tüm ülkelerin çapını aşan bir sermaye dalgasıdır. Buna direnmek, kendi kabuğuna çekilmek ve kendi olanaklarıyla yetinmeye çalışmak artık mümkün değildir. Bu bağlamda teknoloji getiren, iş üreten sermayeden yararlanmak mümkün ve yararlı olabilir. Fakat Türkiye'de egemen sınıflar, siyasal iktidar ve bunların kontrolündeki medya, "dışa açılma" sloganıyla tamamen uluslararası sermayenin borusunu çaldıkları halde, şimdiye kadar Türkiye'ye giren sermaye hem çok az hem de büyük kısmı itibariyle rantçı niteliktedir. Bunda şaşılacak bir nokta göremiyorum. İstikrarsız siyasal rejimiyle, etkinlikten uzak devlet aygıtıyla, rant kazançlarına dayanan iktisat politikasıyla ve tüm komşularıyla kavga halindeki dış politikasıyla, ülkemiz, üretici sermaye için çekici olmaktan uzaktır. Parlamentodaki partilerin büyük çoğunluğu ta-

---

168. Uluslararası forumlarda savunulan ilginç bir tasarı da şudur: Ülkeler arası ücret farklarından doğan fiyat farkları vergilendirilecek ve oluşan fonlar az gelişmiş ülkelere kredi olarak verilmek suretiyle bu ülkelerin kapitalist ülkelerden ithalatı (Marshall planında olduğu gibi) finanse edilmiş olacaktır. Buna paralel olarak gelişmiş ülkeler gerçekçi kurlar uygulayarak (rekabetçi devalüasyonlardan kaçınarak) yapay ithalat kolaylıklarına meydan vermiyecekler. Bk. Maurice Lauré. Les Délocalisations: Enjeux et Stratégies des Pays Dévcloppés. Futuribles, 1993, Mayıs. No: 176.

169. Bunların arasında Cary Becker (1992 Nobel iktisat ödülü) de bulunuyor. Becker, "az güvenilir" bulduğu verilere dayanarak 'kayıt dışı' emek gücünün İtalya ve İspanya'da % 25, Fransa, Belçika, Almanya ve İsveç'de % 10 oranında olduğu kanısındadır. Eurochomage: Le Poids des Politiques, Le Monde, 28 Mart 1996.

170. Bu ülkeler arasında da ilk dört yeri, sırasıyla Çin, G. Kore, Malezya ve Endonezya işgal etmektedir. Le Monde, 15 Mart 1996.

171. TOBB yayın organı Ekonomik Forum (15 Şubat 1996) dergisinde çıkan bir incelemeye gore bu dönemde Türkiye'ye net yatırım olarak 6.5 milyar dolar girmiş; buna karşılık sadece 1990-1995 arasında "portfoy yatırımı" (devlet tahvili, borsa vb.) olarak 9,6 milyar dolar sermaye akmıştır. (Mustafa Sönmez, 1996'ya Girerken Yabancı Sermaye: Rant Sektörü Yine 1 Numara başlıklı yazı.)

raftar olduğu halde, şimdiye kadar özelleştirmelerin bile gerçekleştirilememiş olması, aslında, iktidarın beceriksizliğini olduğu kadar egemen sınıfların rantçı ekonomiyle uyuşma halinde olduklarını da göstermektedir.[172] Bu iktidar yapısının ülkeyi nereye götürdüğü ve nereye götüreceği ortadadır. buna karşılık Türkiye'nin geleceğini bu rantçı ekonominin tüm kurbanlarının desteğiyle, yurt ve dünya koşullarının gerçekçi bir çözümlemesinden hareket eden, ilhamını Marx'dan alan ve sosyalizmi devletçilik şeklinde anlamayan sol bir parti kuracaktır. Zaten, çeşitli vesilelerle işaret ettiğimiz gibi, artık spekülatif yönü gitgide ağır basan ve sırıtan "küreselleşme" olgusu, önümüzdeki yıllarda yine küresel boyutlarda bir alternatif yaratma potansiyeli taşımaktadır. Türkiye'de bilim ve yurttaşlık bilinci ve alternatife ülkenin çapı ve özgül koşulları çerçevesinde katkı oluşturmayı acil bir görev haline getirmektedir.

---

172. Dışişleri Bakanı Emre Gönensay özelleştirmelerin neden olmadığını şöyle açıklıyordu. "Özelleştirmeden menfaat kaybına uğrayacak guruplar vardı. Büyük fırtınalar kopardılar. Büyük cesaret istiyor. Organize menfaat guruplarına pabuç bırakmayıp, kamu oyu desteğiyle üstüne gitmek lazımdı... Mekanizmayı dönüştürmek zor. Devlet canavarlaşmış. Bakanlıkların içinde dükalıklar var. Kimse koordine edemiyor. Özelleştirmeyi yapmadan önce devlette reform gerek. Devleti küçültmek, bakanlıkların sayısını azaltmak, karar mekanizmalarını basitleştirmek, homojen hükümet içerisinde herkesin sesinin aksedemiyeceği bir mekanizma içinde.." Milliyet, 5 Kasım 1995.

AVRUPA BİRLİĞİ'NE GİDEN YOL: İKTİSADİ BİR PROBLEM Mİ?*

İşaya ÜŞÜR

Türkiye Cumhuriyeti'nin Avrupa Birliği'nin üyesi olma yolunda attığı bir adım olarak Gümrük Birliği'ne girmesi sancılı olmakla kalmadı; hareketli, saldırgan ve suçlayıcı tartışmalara da yol açtı. Tartışmaların belirgin boyutu, beklenebileceği üzere, "iktisadi" olması idi. Gümrük Birliği'ne girmenin taraftarlarına bakılırsa; Türkiye Cumhuriyeti G.B.'ne girmekle ulusal iktisat bakımından, tartışmasız ve tereddütsüz yararlı bir iş yapmıştı. Çünkü böylece, bir yandan üreticiler (dış) rekabet nedeniyle maliyetlerini düşürmek zorunda kalacaklar, kalite ve çeşide önem verecekler; diğer yandan tüketiciler sürecin bir tür yan ürünü ve adeta otomatik olarak daha ucuz, kaliteli ve çeşitlenmiş mallar satın alabileceklerdi.

Kaldı ki ekonominin küreselleştiği, ticaret bölgelerinin oluştuğu bir "çağ"da Türkiye Cumhuriyeti'nin bu oluşumun dışında kalması bir "tarihi fırsat"ın kaçırılması, "çağ"ın gerisinde kalınması anlamına gelirdi. Olayı bu açıdan değerlendiren taraftarlar Antlaşma metninin lafzını, çoğu zaman, utangaç bir suskunlukla, "ruh"unu ise gözüpek bir ustalık ve üslüpla savundular.

Gümrük Birliği'ne, giderek Avrupa Birliği'ne üye olmanın ses getirici ve etkin karşıtları ise, ortak paydaları mevcut olmakla birlikte, kabaca iki grupta toparlanmıştı: Düzen ve sistem içinde kalanlar ile düzen içinde, fakat sistem dışında kalmak isteyenler. Düzen ve sistem içinde kalanlar çeşitli tür ve yoğunluktaki liberaller ve muhafazakarlar tarafından temsil edilirken, düzen içinde, fakat sistem dışında kalmak isteyenler ise, keza, çeşitli ve farklı yoğunluktaki dinci akımlar, partiler ve bireylerden meydana geliyordu. Tam da bu noktada, bu grup üzerinde bir hususun açıklığa kavuşması için saptayıcı kısa bir parantez açmak yararlı olacaktır.

Benim kanaatime göre hangi tarihte ya da yoğunlukta olursa olsun köktendinci görüşlerin önerdikleri "iktisadi" modeller, özü itibariyle, kapitalist iktisadi düzenin dışına taşmıyorlar. Gerek o çok tartışılan "faiz" hakkında, gerekse (ekonomik) adalet hakkında önerilenler, fiili ve teorik içerikleri itibariyle, kapitalist iktisadi düzen ötesi öneriler sayılamazlar.

Faiz yerine "kar payını " öne çıkarmak (uygulanabilirliği bir yana) ekonomi mantığı açısından hiçbir farklı anlam taşımaz. (ekonomik) adalet anla-

* Bu yazı, OLEYIS Sendikası'nın yayınladığı Gümrük Birliği, OLEYIS yayınları 1996/1 adlı kitapçıkta yer almıştır.

yışı ise, örneğin Keynes'ci bir sosyal devletin sınırlarını asla aşmaz. O halde farklılık neredein? Retorik ve ideolojik iktidar mücadelesi bir tarafa bırakılacak olursa, yapılan iş aslında Acem kaşığı ile Roma dondurması yemenin garabetinden başka bir şey değildir. Bu, düzenin estetiğini bozar. Benzetme uygun düşerse çarkların yumuşak ve sürtünmesiz biçimde değil de sert ve gürültülü biçimde dönmesine ve bu anlamda ilave gereksiz masraflara yol açar.

Sistem dışında kalmak ise, ulus-devlet temelinden ziyade devlet-ümmet temelinde askeri (örneğin İslam NATO'su), siyasi (örneğin İslam Birleşmiş Milletleri) vb. örgütlenmelere kavuşmayı ima eder. Bunların altında yatanın Dar'ül Harp görüşü olup olmadığı tartışmaya her zaman açıktır. O nedenledir ki bu görüşün taraftarları "kapitalizm"e ve "kapitalist emperyalizm"e ve bu anlamda (ekonomik) sömürüye değil, Batı'ya ve Batı kültürüne karşıdırlar.

Diğer grup ise GB'ne (ve onun bir vargısı olan) AB'ne esasta karşı görünmüyor Karşıt gibi görünen tez, bir bakıma, bir öncelik sonralık sorunudur. Daha açık bir ifade ile dile getirmek gerekirse, eğer önce Avrupa Birliği'ne üye olunabilseydi bunun zorunlu vargısı olan gümrüklerin kalkmasına karşı olunmayacaktı. Oysa Avrupa Birliği'ne (tam) üyelik(tarihi bilinmeyen). bir sonraya kaldığı ve Antlaşma metninin kimi maddeleri "ulusal çırkarlara" aykırı durduğu için, Türkiye Cumhuriyeti'nin önce Gümrük Birliği'ne girmesi iflah olmaz bir aymazlıktı. Sol kesime gelince; bu öbeğin bir kısmı (emperyalizm anlayışından ötürü) kategorik olarak GB'ne girmeye ve AB'ne üyeliğe karşı olurken, diğer bir kesim geç kalmış bir ikircilik sergiledi. GB'nin (giderek AB'nin) götürebileceği birtakım şeyler olmasına rağmen, siyasi demorkasinin yerleşmesi gibi, getirebileceği şeyler de vardır. O nedenle Gümrük Birliği'ne girilmeliydi.

Tartışma ve münakaşalar bu doğrultuda devam ederken bana göre gözden kaçan halka (missing link) hala ortada duruyor. Bu kısa yazının amacı da gözden kaçan bu halka üzerinde dikkatleri çekmek, düşünmeye çağırmak.

Gözden kaçan halka şeklinde nitelediğim husus ekonominin kültürü meselesi ile kültür ve ekonomi arasındaki ilişkilerdir. Ancak bu konu üzerinde durmayı biraz erteleyerek kişisel bir tavır alışı belirlemek ve beyan etmek uygun ve doğru sayılmalıdır.

Kapitalist bir temel üzerinde inşa edilen Avrupa Birliği'ne kendi içinde ve kendisi için, ne de kendi dışında ve "başkaları" için birinci en iyi çözüm değildir. Çünkü gerçekleştirilmeye çalışılan, özünde, kapitalizmin kabaca

1960'ların ikinci yarısından bu yana oluşan ve zaman içinde erginleşen yeni ve farklı üretme biçimlerine ve buna temel teşkil eden bir dizi teknolojik gelişmelerin ("teknolojik devrimler"in) yol açtığı sosyal/siyasal tezahürlere ve mikro ve makro (uluslararası) yeni işbölümüne kimlik ve işlevler kazandırma, yani kısaca, kapitalizmin bölgesel yeniden yapılandırılması teşebbüsüdür.

Oluşumu, kapitalist yeni sanayileşme stratejisi şeklinde de görebiliriz. Hemen belirtelim ki sürecin 1960 öncesinden başlamış olması bu yargımızı değiştirmek için yeterli bir argüman sayılamaz. Çünkü Avrupa Birliği, Avrupa Ekonomik Topluluğu'nun basit bir uzantısı olmaktan çoktan çıkmıştır. Bu perspektiften ele alındığında, kimilerine şaşırtıcı ve kabul edilemez görünen siyasal gelişmeler, örneğin klasik ulus-devletin ulusal egemenliğin eski ve artık fiilen reflekslerini yitirmiş bazı niteliklerinin silinmesi bunun yerine yeni reflekslerin ikame edilmeye çalışılması, kamusal alanın farklı tarzlarda tanımlanması,makro iktisat ve maliye politikalarının farklı kurumsal/ yapısal payanda ve tutanaklar gerektirmesi devletin kapitalist devlet olma niteliğini ortadan kaldırmıyor. Siyasal ve iktisadi ilişkiler dikey ve hiyerarşik olma vasfından sıyrılmış olmuyor. Retorikte süren bir uluslararası karşılıklı bağımlılık, yerini fiilen bağımlılığın yok olmasına bırakmıyor. Açık ki bütün bu söylenenler "yeni ve farklı olan"ın çözümlenmesini, yeniden değerlendirilmesini dışlamaz. Hatta bu bir an evvel gerçekleştirilmesi gereken entelektüel bir ödevdir.

Türkiye Cumhuriyeti'nin bugün gerçekleşmiş haliyle GB'ne girmiş olması ve AB'ne üye olma arzusunu belirtmesi birinci en iyi çözüm sayılamaz. Kapitalist mantık ve çerçeve ile birinci en iyi çözüme varılmamış olması, ikinci en iyi çözüm önerileri üzerinde düşünmeyi de bütünüyle bir yana bırakmayı gerektirmez. "Ekonomik" olarak ister birinci, isterse ikinci en iyi çözüm peşinde koşturulsun, "gözden kaçan halka" tam da bu noktada ve yeniden karşımıza çıkmaktadır ki, şimdi dönmek istediğimiz konu da budur.

II.

Kısa sayılmayacak bir süreden beri neo-klasik iktisadın alet kutusunu kullanan bir kısım iktisatçılar bile"ekonomi"nin toplumsal iklimden ayrı düşünülmemesi gerektiğinin altını çizmektedirler. Örneğin yukarıda bir kaç kez kullandığımız "birinci ve ikinci en iyi çözüm" gibi kavramlar ancak belirli bir ekonomi kültüründe anlamlı olabilmekte., karşılığını bulabilmektedir. Ekonomi teorisinin basitleştirici masalı olduğu ileri sürülen Robinson Crusoe bir "optimum"a ulaşabilmekte, buna karşılık yine bir masal olan Deli Dumrul bir "optimum"a ulaşamamaktadır. Deli Dumrul'un toplum içinde,

buna karşılık Robinson'unsuz adasında tek başına yaşıyor olması bizi iki masalı kıyaslamaktan alıkoymaması gerekiyor. Çünkü Robinson da içinden geldiği toplumun izlerini taşımakta, geldiği toplumun kavramları ile düşünmekte ve davranmaktadır...

Hangi ekonomik sistem olursa olsun, ister kapitalizm isterse sosyalizm, teorik karakteristikleri bir yana bırakıldığında, somuttaki işleyişleri bakımından hem kendi içlerinde, hem de kendi aralarında birbirlerinden oldukça farklılaşırlar. Örneğin, Amerikan kapitalizmiyle İsveç kapitalizmi veya Japon kapitalizmi ya da Türkiye kapitalizmi biçiminde ele alınamazlar. Farklılığa yol açan kurumların, değerlerin inançların, etiğin....farklılığıdır; kısacası söz konusu ülkelerin tarihlerinin farklılığıdır. Genelleşmiş bir meta üretimi sistemi olarak kapitalizm de, somut işleyişi itibariyle kurumlardan, inançlardan, değerlerden, mentaliteden bağımsız bir tarzda işlemez. Sanıyorum AB'nin oluşumunun altında böyle bir anlayış bulunmaktadır. Avrupa Birliği'ni diğer bölgesel entegrasyon çabalarından (örneğin NAFTA'dan) ayırdeden du budur.

Daha açık bir ifade ile AB. sadece ve basitçe "ekonomik" bir entegrasyon olmanın ötesinde ortak kurumlar, inançlar, değerler ve etiğin bulunacağı ya da inşa edilebilçeceği umulan bir çabadır.İşte bu kurumlar, inançlar, değerler ve etik bir "kültür"ü meydana getirmekte ve "ekonomi" bu kültürün içinde veya üzerinde bir anlam ifade etmektedir.

Batı Avrupa'da (aşağı yukarı bugün kü AB'ni oluşturan ülkeler) bu kültürün oluşma uğrakları rönesans ve reform, 1640'e 1688 İngiliz Devrimleri ile 1789 Fransız siyasi devrimleri oldu ve birinci Sanayi devrimi ile tepe noktasına ulaştı. Bu süreç sonucunda birey, rasyonalite, müteşebbis, sorumluluk, çıkar, seçme, özgürlük, optimalite, özel/kamu gibi ekonomide de geniş ve yaygın kullanımlara sahip kavramlar belirginleşti ve yerleşti.

Daha doğrusu bunlar ve benzeri kavramlar önce toplumsal alanda karşılıklarını bulduktan sonradır ki "ekonomi"ye aktarılabildiler. Öte yandan, keza, onyedinci yüzyıl Bilim Devrimi'ne yol açan süreci, ortaya çıkan dünyayı yeni kavrayış tarzını gözardı ederek, bunun meşru çocukları olan liberal ve sol (ekonomik) düşünceleri anlamak nafile bir çaba olurdu.

Süreç "kendiliğinden" meydana gelmediği gibi hız ve tempo bakımından da değişik mekanlarda farklılıklar gösterdi. Sürecin tarihini yazmak ilginç fakat bu yazının amacı dışına taşmak olurdu. Bununla birlikte, kapitalist iktisadi kültürün ve fiili işlemesinin temelinde yer alan sözleşme, mülkiyet gibi kurum ve kavramların "kendiliğinden" değil, "siyasi olan"ın (dar anlamıyla devletin) müdahalesinden ayrı ve bağımsız gelişmediğinin altı çizilmelidir.

Kapitalist iktisadın kapitalist topluma dönüşmesi, sanayileşme sürecinin ancak bir evresinden, kabaca 19.yy ortalarından itibaren gerçekleşebilmiştir. Bu dönüşümle birlikte "geleneksel değerler"de sarsılmalar belirginleşti ve yerlerini "yeni değerler"e terkettiler. Bu yeni değerlerin arzu edilir olup olmadıkları ayrı bir konudur ve giriş nakaratları temelden farklı olan sol ve islami (iktisadi) anlayışın eleştiri zeminini oluşturur.

Bu kısa, fakat zorunlu belirlemelerden çıkan sonuç şudur; Avrupa Birliği üyeliği basitçe ve sadece "iktisadi" bir olay değildir. Aynı zamanda ve belki de daha önemli olarak bir toplumsal ve siyasi tercihtir. Değerlendirilmesi da ancak alternatifiyle birlikte mümkün ve anlamlı olur. GB de; AB'ne giden yolda (talihsiz ve sapkın) bir evre değil kendi başına, sadece bir ekonomik Antlaşma biçiminde tecelli etmiş olsaydı tartışılması ve değerlendirilmesi farklı olabilirdi.

Otuz yılı aşkın bir süre içinde AB'ne üye olma maceralı isteğinin gerçekleşme yol ve tarzları da Birlik'teki mentalite ve kültürden farklı ve o anlamda adeta dışsal ve garip bir görünüm sergilemektedir.

Dikkat çekilmek istenen husus örnekler marifetiyle sergilenebilir. "Biz"de hala yaygın bir biçimde mevcudiyetini sürdüren bir "misafir odası" geleneği (mentalitesi) vardır. Bildiğimiz gbi bir misafir odası hanenin (evin) maddi durumuna ve estetik anlayışına bağlı olarak zorunlu bir itinayla hazırlanan, fakat sadece misafirlere hasredilecek bir "göz" dür. Hane halkından hiç kimse günlük yaşayışın bir organı, parçası değil de lüzumu halinde fonksiyonunu icra edecek bir alet gibidir. Fakat misafir odası bir yönüyle de önemli bir "statü" sembolüdür. Elbette zenginlik durumuna göre odanın büyüklüğü, derinliği, içindeki eşyaların çeşitliliği, değerliliği değişiklik gösterir. Kimisinde koltuklar, kimisinde sandalyeler, kimisinde elişi işlemeler kimisinde piyasa malı işler sergilenir. Görgü ve estetiğin de sergilendiği mekanlardır buralar. Fakat nasıl olursa olsun, sonunda, misafir odası kilitlenen, lüzum hasıl olduğunda (misafire) açılan bir sembol ya da statü odadır. Bu kültürel geleneğimizin ekonomi dahil çeşitli toplumsal pratiklere yansımış, hatta bu pratiklere içselleştirilmiş bir mentaliteye dönüşmüş olabileceğini düşünemez miyiz? Sanıyorum böyle bir mentaliteyi farklı toplumsal/siyasal pratiklerde gözleyebiliriz.

İki kişi karşılıklı konuşuyorlar. Konuşmalarından belliki biri felsefeci diğeri değil. Felsefeci olmayan Kant hakında bilgi edinmek istemiş olmalı ki felsefeci uzun uzun Kant'ı anlatıyor. Sonra Hegel'e Marx'a .. geliniyor. Felsefeci olmayan çoskulu bir hayranlıkla dinlemiş ve karşısındakinin ne kadar zengin bilgiye sahip olduğunu düşünüyordur. Tam o esnada şaşırtıcı bir şey oluyor, bir filozof yaklaşıyor yanlarına ve felsefeciye soruyor; gö-

rüşlerini anlattığın veya anlatmadığın hangi filozofun dünya görüşü yaşamına yön veriyor? Felsefeci hayret dolu bir kızgınlıkla cevaplıyor; Felsefe tarihi bilgisine sahip olmak, orda yer alan görüşlerden birine göre yaşamak demek değildir ki!.. Ve derin bir bilmişlikle ekliyor: Hayat felsefe tarihinden daha zengindir.

Felsefeci haklı. Hayat felsefe tarihinden daha zengindir. Felsefe tarihi bilgisi (özenle döşenen misafir odamız), sorulduğunda (lüzumu halinde anahtarımızla açacağımız), anlatılacak birtakım görüşlerden (tezyinattan) başka nedir ki? Konuşma bittiğinde (misafirler gittiğinde) bir dahaki sefere kadar yerine kaldırılacak (kapısı kapatılacak) bir şeydir. Belagat ve bilgimizin genişliğine göre (misafir odasının büyüklük ve tezyinine göre) beğeni ve takdir (Statü) de toplayabiliriz...

Gerçekten de "bilgi"lerimiz bizim misafir odalarımız değil midir? Misafir odalarımız gündelik yaşantımızın bir parçası haline geldi mi? Otuz yılı aşkın bir süreden beri gündemde olan AB üyeliği sorunu ve bu süreç "misafir odası" mantığı dışında bir yaklaşımla mı ele alındı? Yetmiş yıllık misafir odası mentalitesi "en gelişmiş" olduğu yerlerde bile kasaba kapitalizminden öte ve kapitalizm ötesi bir tamayyül üretemediyse, bu mentaliteyle AB'nin üyesi olunabildiği takdirde kasabalılıktan kurtulanabilecek mi? Hele AB'ni AB yapan aydınlanma geleneğine sırtlar bu denli dönülmüşken...

Meselenin bir yönü bu ise, çok önemli bir diğer yönünü de yine hemen hepimizin yaşadığı, tanık olduğu şu davranış kalıbı ile sergileyebilirz.

Sokakta annesinin (babasının?) elinden tutup çekiştirilerek yürütülen bir çocuk ağlamaktadır. Belli ki bir isteği yerine getirilmemiş. Çocuğun bu dile getiriş biçiminden rahatsız ve huzursuz olan anne (baba) susturmak için bir tokat atıyor çocuğuna. Ağlamasını sürdürdüğü takdirde daha fena yapmakla tehdit etmeyi de unutmuyor. Çocuk bir yandan, zaten isteği yerine getirilmediği için, bir yandan da canı yandığı için ağlamasını daha yüksek sesle ve hırçınlaşarak artırıyor. Arkasından daha sinirli ve şiddetli tokatlar ve daha canhıraç bağrışmalar. Nihayet eve dönülebildiğinde tokat atanda da, tokat yiyende de başka (daha güzel) bir şeyler yapacak ne enerji kalmıştır, ne de heves. Ertesi gün annenin (babanın) yerine getirilmemiş toplumsal isteklerini bildirmek üzere yapılacak bir yürüyüşü, toplantısı vardır. Fakat devlet ananın bu dile getiriliş biçimine canı sıkılıyor ve (çocuklarına) bir tokat atıyor. Anne (baba) bir yandan isteği yerine getirilmediği, öbür yandan yediği tokattan canı yandığı için daha bir hırçınlaşıp ağlıyor. Ağlama ve tokatlanma böylece bir "dil" haline geliyor. Bu "dil" in bir problem çözme dili olmadığı açık.

Bu iki sıradan örnek Avrupa Birliği potansiyel üyeliğinde ekonomik olarak cevap getirilmesi, üzerinde düşünülmesi gereken sorun alanları hakkında, sanıyorum yeterli ipuçları ortaya çıkarmıştır. Biraz geniş ve gevşek anlamda kullandığım kültür-ekonomi bağlamında Avrupa Birliği üyeliğinin sadece ekonomi terimleriyle takdim edilmesinde de problemler vardır. Dikkat çekmek istediğim son husus budur.

III.

GB uğrağından geçerek AB üyeliği hedefine ulaşılmaya çalışılırken "ekonomik" alanında yeni bir "kültür"ün yapı taşları da oluşturulmak istenmektedir. Ilginç bir biçimde, yerleştirilmek istenen bu " yeni kültür"e Marksist soldan aşırılan bir kavram etiketlik etmektedir: (ekonominin/devletin) yeniden yapılanması.

Burada ayrıntılarına giremeyeceğimiz bu yeniden yapılanmanın bir sacayağı üzerine oturtulduğu söylenebilir: **Piyasaların etkinliği**, **bireylerin özgürlüğü** ve **müdahaleci olmayan bir devlet.** Bu sacayağına (ve ima ettiği diğer ilgili kavramlara) bir de şemsiye deyim eşlik ediyor: **Serbest piyasa ekonomisi.**

Tartışmasına/açılmasına girmeksizin bu noktada derhal belirtilmesi gereken bence en önemli husus şudur: Serbest piyasa ekonomisi diye kendiliğinden tarihsel bir iktisadi sistem mevcut olmamıştır. Serbest piyasa ekonomisi şeklinde sunulan iktisat sistemi/düşüncesi bazı tarihsel dönemlerde kapitalizmin egemen kılınmak istenen bazı niteliklerinin ön plana çıkarılmasıdır. Serbest payasa ekonomisi şemsiye sıfatının içeriğini oluşturan birey özgürlüğü, müteşebbis, tüketici, devlet müdahalesi (devlet-ekonomi bağlantısı) gibi bazı iktisat kavramları liberal gelenekte yer alan farklı anlamlara gelebilmektedir. Bu "teknik" bir yazı olmamakla birlikte bazı isimler zikretmek durumundayım. Örneğin çok sık kullanılan "müteşebbis" kavramı Walras'da, Schumpeter'da, Keynes'de başka başka içeriklerle kullanılırken yeni Avusturya ekolünde daha farklı anlamda kullanılabilmektedir.

Benzer bir durum "denge", "birey özgürlüğü/seçme" vb. kavramlar için de rahatlıkla ve çekincesiz ileri sürülebilir. Serbest piyasanın neyi düzenlediği, fiyatları mı yoksa "bilgi"yi mi düzenlediği konusu da çok tartışmalıdır. Bu konuları tartışmanın yeri burası değil.Ancak altı çizilmesi gereken şudur: Bu görüşlerden birini ön plana çıkarmak, egemenliğini kurmaya çalışmak "bilimsel" içeriklerinin daha güçlü olmasından ziyade "ideolojik" bir vaziyet alışdır.

Öte yandan, AB'nin ekonomik yapısını karakterize ettiği ileri sürülen "serbest piyasa"nın gerçekten AB bir bütün olarak ele alındığında karakte-

ristiği olup olmadığı tartışmaya oldukça açıktır. Bir diğer ifadeyle, iddiaların aksine, bir bütün olarak ele alındığında Avrupa Birliği hiç de "liberal " sayılmayabilir. Hele Amerikan kapitalizmiyle kıyaslandığında bu iddia, daha da doğru hale gelir. Buradan şu genel sonuca ulaşabiliriz: Meşruiyetlerini bir yönüyle, ideolojinin iktidarına yaslandırmaya çalışan siyasi iktidarların söylemlerinin aksine "serbest piyasa eknomisi", kapitalist iktisadiyatın ideolojilerinden sadece bir tanesidir. Keynes de liberal gelenekte yer alan büyük bir iktisatçıydı ama onun liberalizmi temellendirişin üzerine inşa ettiği ekonomi "liberal" sayılmazdı. Önerme, tereddütsüz dayanağını 1930'ların ikinci yarısında Keynes ile Von Hayek arasındaki tartışmalarda bulmaktadır.

IV.

Bu kısa yazının sonucu da kısaca dile getirilebilir. Ekonomilerin işleyişi ile kültür arasında, zannedildiğinin aksine, daha bir derinlik ve iç bağlantılı ilişkiler mevcuttur. Mevcut haliyle AB potansiyel üyeliği birinci en iyi çözüm sayılmamakla birlikte, önlenemez. İkinci en iyi çözüm üzerinde ve alternatifiyle birlikte düşünülmek gerekir. Çözüm önerileri, sadece AB-Türkiye ilişkileri bağlamında "dışsal" bir öge olarak değil, Türkiye içi ve "içsel" bir sorunsal biçiminde de ele alınmak durumundadır.

Aksi bir tutum "biz"i, "dış düşman" retoriğnin içine ve tahliye edilemez bir biçimde hapsedebilir. İçsel bir öge olarak kültür-ekonomi bağlantısına yapılan vurgunun önemi de burada belirginleşmektedir. Böyle bir anlayışın peydahlandığı temel, misafir odası kültürü ile gerçek (proper) kapitalizmin kurulamaması gibi, sosyalizmin de bu mentaliteyle inşa edilemeyeceğidir.

Öte yandan, AB ekonomisini de nitelediği ileri sürülen "serbest piyasa"nın AB kapitalizminin karakteristiği olduğu tartışmaya açık olduğu gibi kavramın, teorik ve tarihsel olarak kapitalizmin düzenleyici biricik ilkesi olduğu da doğru değildir.

Bu anlamda serbest piyasa ekonomisi ya da liberal ekonomi, kendi geleneği içinde dahi alternatifi bulunan "ideolojik" bir ilkedir. Sorunun esaslı unsurlarından biri devletin ekonomiye müdahale edip etmemesinde değil, devletin kamusal/toplumsal niteliğinin yeniden nasıl tanımlanacağında yatmaktadır.

TÜRKİYE'DE KADIN SORUNU VE KADIN HAREKETLERİ

Tülin ÖNGEN

1. Toplumsal İşbölümü ve Cinsiyetçi Hiyerarşi

Toplumsal farklılaşmalar ve eşitsizlikler en genel en açıklayıcı, en kapsayıcı ve en nesnel biçimde ancak toplumsal üretim sistemi ve verili mülkiyet ilişkileri bağlamında çözümlenebilir. Bu yaklaşım ilke olarak kadın ile erkek arasındaki tarihsel eşitsizlik açısından da geçerli olup, cinsiyetçi hiyerarşisinin ve kadının toplum içindeki ikincil konumun toplumsal iş bölümünün işleyiş yasalarından bağımsız anlaşılması olanaklı değildir.

Öte yandan bir toplumsal hiyerarşi içindeki yerlerin yalnızca maddi üretim sistemi içindeki rollere indirgenerek çözümlenmesi hiç de yeterli değildir. Tek başına sınıf çözümlemesi toplumsal yapıdaki eşitsizlikçi ilişkilerin tamamını açıklamadığı gibi iktidar ilişkileri sisteminin bir bütün olarak kavranmasını da sağlamayabilir. Başka bir deyişle sınıf ilişkileri sisteminin bir bütün olarak kavranmasını da sağlamayabilir. Başka bir deyişle sınıf ilişkileri toplumsal farklılaşmanın temel eksenini oluşturmakla birlikte verili bir toplumsal formasyon içinde insanlar veya gruplar arasındaki eşitsizliklerin tamamını içermekten uzaktır. Çünkü her toplumsal sistemde üretim ilişkilerine indirgenemeyecek kadar çok ve çeşitli bağımlılık ilişkisi ya da egemenlik biçimi bulunur. Gerçekten doğrudan sınıf sistemiyle ilgili gözükmeyen, yani birebir üretim sistemi içindeki yerlerin uzantısı niteliğinde olmayan öyle eşitsizlikler vardır ki bunlardan kaynaklanan bağımlılık ve baskı biçimleri daha yoğun toplumsal çatışmaların nedeni olabilir. Örneğin günümüzde ön plana çıkan ulusal, etnik, dinsel, hatta cinsel çatışmalar ne tek başına üretim ilişkileri sisteminden bağımsız görülebilir, ne de tek başına iki sınıf arasındaki mücadeleyle indirgenerek açıklanabilir.

O halde toplumsal eşitsizlikler ile bunlardan kaynaklanan gerilimlerin birbirine indirgenemeyecek bir özgüllüğe sahip olduğunu kabul etmekte yarar vardır. İnsanlar arasındaki hiyerarşik ilişikilerin her birinin öyle kendine özgü dolayımları bulunmaktadır ki bunların neden olduğu egemenlik ilişkilerinin ortadan kalkması ancak bu alanlara ilişkin özerk mücadelelerle olanaklıdır. İşte kadın-erkek eşitsizliği de başka hiçbir eşitsizliğe indirgenemeyecek özgül bir sorun alanına sahip bulunmakta ve bu nedenle özerk bir mücadele alanına gereksinim duymaktadır.

Konuyu biraz daha açmak gerekirse , cinsiyetçilik ya da benzeri toplumsal ayrımcılıklar tek başına belli bir üretim biçimine özgü olan dolayısıyla yalnızca belli bir sınıf yapısının ortadan kalkmasıyla bir çözüme kavuşturulabilir. Sonuç olarak kadınların ezilmesini dolayımlayan ekonomik mekazinmalar kadar ekonomi dışı mekanizmaları da hedef alan özgül bir mücadale alanı olmaksızın kadın sorununun çözümü olanaklı değildir.

Buraya kadar söylenen kuşkusuz madalyonun bir yüzünü yansıtmaktadır. Madalyonun öteki yüzünde ise var olan ekonomik ve toplumsal formasyonun tüm eşitsizlikçi ilişkiler ve egemenlik biçimleri üzerinde etkili olduğu gerçeği yer almaktadır. Çünkü toplumdaki herhangi bir eşitsizlikçi ilişkinin ya da herhangi bir bağımlılık biçiminin var olan üretim örgütlenmesinden ve onun ürünü olan iktidar ilişkileri sisteminden bağımsız gerçekleşmesi olanaklı değildir.

Sınıfsal, cinsel, ırksal ve etnik belirlenimler birbirinden soyutlanacak gerçeklikler değillerdir; bunlar toplumsal formasyon düzeyinde birbirleriyle eklemlenmiş olarak var olurlar ve yine böyle bir eklemlenme sonucu kendilerini var ederler. kapitalist üretim biçimi kendinden önceki tüm üretim biçimlerinde olduğu gibi bir yandan var olan tüm eşitsizlik formlarını kendisine göre yeniden biçimlendirir ya da yeniden üretirken öte yandan bu eşitsizliklerden yararlanarak kendi meşruiyetini ve sureklilığini sağlar. Açıktır ki herhangi bir toplumda hiçbir egemenlik biçimi tek başına kolay kolay gerçekleşemez, en azından toplumda var olan öteki eşitsizlikçi ilişkilerin ve bundan doğan egemenlik ideolojilerinin sağlayacağı belli bir haklılaştırma ve ahlakileştirme çevçevesine gereksinim duyar.

O halde kapitalist üretim sisteminin ekonomik eşitsizlikler yanında cinsiyete dayalı eşitsizliklere de gereksinimi bulunmaktadır. Çünkü kapitalist emek sürecinin işleyiş yasaları ile cinsiyetçi pratikler arasında dolayımsız bir ilişki vardır. Öte yandan kapitalist üretim biçiminin feodal sisteme özgü cinsiyetçi hiyerarşiyi olduğu gibi devraldığı da söylenemez. Kapitalist sistem feodal yapıyı tasfiye ederken gerek üretim süreçlerindeki gerek toplumsal sistemdeki cinsiyetçi formları değiştirmiş onları kendi üretim biçiminin gerekleri ve kapitalist toplumsal formasyonun gereksinimleri doğrultusunda yeniden belirlemiştir.

Bir kere kapitalist sistem emeğin "özgürleşmesine" bu bağlamda işgücünün "metalaşmasına" gerek duyan bir üretim biçimi olduğundan kadın emeğini evin dışına çıkarmak, başka bir deyişle kullanım değeri yaratan emekten değişim değeri yaratan ücretli emek durumuna dönüştürmek zorunda kalmıştır. Böylece kadın emeğini pazara sürerek toplumsallaştırır-

ken cinsiyete dayalı işbölümünü yeniden düzenlemiştir. Pazar koşullarında kadın emeği "ikincil işgücü" kısaca "yedek işgücü" olarak yeniden örgütlenmiştir. Bu yeniden örgütlenme, kadın işi-erkek işi ayrımı yeniden biçimlendirilerek gerçekleşmektedir. niteliksiz, ucuz emek sürecinin denetiminden soyutlanmış işgücü kadınlara bırakılarak, kısaca değersizleşmiş işler kadın işi olarak tanımlanarak cinsiyete dayalı işbölümü yeniden üretilmektedir. Bu bağlamda cinsiyete dayalı meslek farklılaşması ile emek sürecinin parçalanması, işin değersizleşmesi, işgücünün niteliksizleşmesi ve emeğin denetim süreçlerinden soyutlanması olguları arasında yakın ilişkisi bulunmaktadır.

İkincisi, kadın emeği ikincil (yedek)bir emek pazarı oluşturarak tüm ücretlerin düşürülmesine genel ücret düzeylerinin geriletilmesinde önemli bir rol oynamaktadır. Ayrıca kadın işgücü-erkek işgücü ayrımı sınıf içi bölünmenin ve rekabetin önemli bir unsurunu oluşturmaktadır. Bu tür sınıf içi çelişkilerin ve bölünmelerin tarihsel olarak sınıf mücadelesi üzerinde olumsuz bir rol oynadığı bilinmektedir.

Üçüncü olarak işyerindeki cinsiyetçi pratikler yalnızca ücret eşitsizliği veya çalışma yaşamına ilişkin fırsat eşitsizliği biçiminde karşımıza çıkmamakta, aynı zamanda cinsiyet farkının toplumda yeniden üretilmesine de katkıda bulunmaktadır. İşyeri hemen her zaman ataerkil ilişkilerin, cinsiyetçi ideolojinin ve erkek egemen davranış kalıplarının yeniden üretilmesinin önemli bir zeminini oluşturmaktadır. Bu bağlamda ev içi erkek otoritesi ve ataerkı ile üretim sürecindeki cinsel işbölümü arasında dolayımsız bir ilişkinin bulunduğu söylenebilir. Bunun içindir ki yalnızca toplumsal ve siyasal yaşamda değil, aynı zamanda çalışma yaşamında da önder ve yönetici konumlar erkeklerin tekelinde kalmayı sürdürmektedir.

Günümüzde teknolojik gelişmelere bağlı olarak üretim biçimlerinin yeniden yapılanmasında, özellikle esnek üretim biçimlerine bağlı olarak emeğin ve istihdamın esnekleştirilmesi sürecinde cinsiyetçi pratiklere her zamankinden daha çok gereksinim duyulmaktadır. Çünkü yeni uluslararası işbölümü teknoloji yoğun üretim biçimleri ile emek yoğun üretim biçimleri arasındaki farklılaşma (merkez-çevre karşıtlığı) bağlamında yeniden biçimlenmektedir. Merkezde otomasyona dayalı, nitelikli çekirdek işgücüne dayalı üretim süreçleri gelişirken çevrede ucuz, niteliksiz ve örgütsel işgücüne dayalı üretim birimleri yoğunlaşmaktadır. Çevrede (özellikle taşeron işyerlerinde) eve iş verme ve parça başı geçici çalışma biçimleri aracılığıyla kadın emeği bir yandan erkek işgücünün yerine geçirilmekte, öte yandan ikincil emek olarak çevre emek pazarının (yedek emek pazarının) zorunlu unsuru durumuna getirilmektedir.

Böylece birikim rejimlerinin değişmesine koşut olarak gelişen yeni üre-

tim süreçlerinde daha itaatkar bir işçi sınıfına duyulan gereksinim, ucuz, niteliksiz ve örgütsel durumda bulunan, ayrıca egemen cinsiyetçi ideolojinin ve ataerkinin etkisiyle ezilmişliğini ve boyun eğme alışkanlığını işyerine de taşıyan kadın işçilerin istihdamıyla kolayca karşılanabilmektedir. Gerçekten Uzak Doğu ülkelerinde elektronik ve montaj sanayilerinde kadın ve çocuk işgücünün yoğun bir biçimde istihdam edilmeye başlandığı açıkça gözlenmektedir. Benzer biçimde Türkiye'de de ucuz işgücüne dayanarak uluslararası pazarlarda rekabet gücünü artırmak isteyen üretim birimlerinde, özellikle emek yoğun sektörlerde örgütsüz ucuz kadın emeğine yönelik talep giderek artmaktadır.

II. Türkiye'de Kadın Hareketlerinin Gerisindeki Dinamikler

Türkiye'de kadın sorununa ve kadın hareketlerinin gelişmesine ilişkin yaklaşımların gerisinde yer alan toplumsal, siyasal ve ideolojik süreçler nelerdir? Başka bir deyişle dünyada kadın hareketlerinin gerisinde yer alan gelenekler ve pratikler ile Türkiye'de etkili olan dinamikler arasında ne tür bir özdeşlik ya da farklılık söz konusudur?

Dünya'da son yüzyılda ortaya çıkan kadın hareketlerinin gerisinde iki önemli geleneğin bulunduğu söylenebilir; İlki kapitalist üretimin gelişmesine bağlı olarak gündeme gelen uluslaşma, sanayileşme ve modernleşme süreçlerinin doğurduğu liberal, laik ve milliyetçi ideolojilerden oluşan gelenektir. Bunlar daha çok kadını kapitalist pazarın endüstriyel çalışmanın ve modern toplumun gerekleri doğrultusunda yeniden biçimlendirmeyi hedef alan toplumsal ideolojileri içerir. Bu bağlamda kapitalistleşme uluslaşma ve modernleşme süreçleri ile kadının özgürleşmesi arasında belli bir bağ kurulmaktadır. Bu bağ, modernist, laik, seçkinci ve milliyetçi ideolojilerin söylemlerinde açıkça dile gelmektedir. Bunlarda geleneksel toplumun çözülmesi aterkinin eleştirisi ve vatandaşlık hakları temelinde toplumun yeniden örgütlenmesi sorunu ile kadının özgürleşmesi olgusu arasında doğrudan bir ilişki kurulmaktadır.

Liberal gelenek üçüncü dünya ülkelerinin kapitalistleşme ve modernleşme süreçlerinde de etkili olmuş ve batıcı, burjuva, laik ve milliyetçi bir elit eliyle kadın hakları alanına yansımıştır. Örneğin Türkiye'de 1923'den başlayarak Kemalist Devrimin önde gelen seçkinleri eliyle kamusal yaşam kadına açılmıştır. Kadının özel yaşamın sınırları dışına çıkarılması, ülkenin modernleşmesinin batılaşmasının ve kalkınma sürecinin ön koşulu olarak görülmüştür. 1980'lere kadar etkili olan böyle bir paradigma içinde kadın hakları özünde kadının özgürleşmesinden çok geleneksel toplumun çözülmesi ve ataerkil ilişkilerin tasfiyesi sorunu açısından ele alınmıştır. Çünkü kapitalist üretimin gelişmesi ve toplumun burjuvalaştırılması kadının top-

lumsallaştırılmasına greksinim duymaktadır. Bu gereksinim resmi söyleme de açıkça yansımış ve ulusal kalkınmanın ancak kadının eğitimiyle ve özgürleşmesiyle olanaklı olduğu vurgusunda somutlaşmıştır. Resmi feminizmin (devlet feminizminin) egemenliği altındaki bu dönemde kadının özel yaşamın sınırlarından kurtulup kamusal yaşama katılmasının sağlayacak kısmı düzenlemeler ve bazı kurumsal reformlar gerçekleşmiştir.

Buna karşılık dünyada 1960'lardan sonra ortaya çıkan karşı kültür hareketlerinin kadın sorununa yaklaşımı çok farklı olmuştur. Bu yeni dalga doğrudan kadının özgürleşmesi, yani özel yaşam ile kamusal yaşam arasındaki ayrımın ortadan kaldırılması amacına yönelik gelişmiştir. Bu gelenek kadının toplumsallaşması ile özgürleşmesi arasında zorunlu ama yeterli olmayan bağın sorgulanmasına olanak sağlanıştır. Karşı kültür hareketlerinin ve sol siyasetlerde dile getirildiği biçimiyle sistem karşıtı ideolojilerin kadının özgürleşme mücadelesine katkılarını görmemezliğe gelemeyiz.

Buna karşılık modernleşmeci ve burjuva liberal geleneğin eleştirisi üzerinde yükselen radikal feminist ideoloji Türkiye'de ancak 1980'lerden sonra etkili olabilmiştir. 1980'lerde feminizm Türkiye'de bağımsız bir toplumsal ideoloji olarak gelişebilmiş ve bu olgu resmi söylemin dışında bir bakış açısı geliştirmekle kalmamış ayrıca kadın hareketlerinin devletin vesayetinden, dolayısıyla kadın örgütlenmelerinin sistemin denetiminden kurtulmasını da sağlamıştır. Bu bağlamda 1980 sonrası kadın hareketlerinin kimi sınırlılıklarına ve eksikliklerine karşın toplumsal eşitsizliklerin daha kapsayıcı bir biçimde kavranmasına ve iktidar ilişkileri sisteminin daha bütüncül bir çerçevede sorgulanmasına olanak sağladığı söylenebilir. Bu alanda gelişmelerin ayrıntılı bir değerlendirmesine sonraki bölümlerde yer verilecektir.

III. Türkiye'de Kadın Hareketleri

Türkiye'de kadın sorununun genellikle toplumsal koşullardan ve toplumsal gündemden bağımsız geliştiği söylenemez. Hemen her dönemde kadına yönelik yaklaşımlar ve kadın örgütlenmeleri, cinsiyetçi pratikleri sınıf, eğitim, coğrafya,din etnisti gibi değişkenlerle ilintili olarak ele almışlardır. Örneğin resmi feminist yaklaşımlar bile kadın-erkek eşitliğini feodal üretim ilişkilerinin çözülmesi, vatandaşlık hakları temelinde toplumun yeniden örgütlenmesi ve dinsel hukuk normlarının ortadan kaldırılması gibi toplumsal dönüşümün makro sorunları bağlamında değerlendirmiştir.

Bugün de kadın sorunu toplumsal mücadelelerin değişen gündemiyle belli bir koşutluk içinde yeniden biçimlenmekte ve kendine yeni mevziler açmaktadır. Küçük burjuva aydın hareketi dışında kalan sol feminist hareket-

leri, emekçi kadın örgütlenmelerini, toplumsal muhalefette ön saflarda yer alan Kürt ve Alevi kadınlarının direnişlerini, hatta Kemalist kadın örgütlerinin laik tepkilerini bile sözü edilen koşutluğun bir örneği olarak değerlendirmek olanaklıdır.

Öte yandan kadınların etkin birer aktör olarak toplumsal mücadelelerde oynadığı rol ile kadının özgürleşmesi sorunu arasındaki bağın gerektiği gibi kurulduğu, hatta bu bağın bizzat kadınların kendileri tarafından yeterince kavrandığı söylenemez. Pratikte doğrudan cinsiyetçi ayrımlarla ilişkisi bulunsun ya da bulunmasın kadının aktif katılımına dayanan özgürlük mücadeleleri hemen her zaman kadının özgürleşmesi için yeni fırsatlar ve bu doğrultuda yeni dinamikler yaratmıştır. Örneğin önceleri geri planda gözüken pek çok kadın kesimi günümüzde giderek daha fazla ön saflarda toplumsal mücadeleye katılmaktadır. Acılı öfkeli analar, eşler, evlatlar olarak sokak gösterilerinde, grevlerde, cenaze törenlerinde, cezaevi kapılarında, işkence odalarında ve varoşlarda ki isyanlarda düzene başkaldıran bu kadınlar aynı zamanda kadına yönelik baskı ve şiddet karşısında da belli bir bilinç ve direnç geliştirmektedirler.

Şimdi özgürlük mücadelesinin toplumsallaşmasıyla kadının özgürleşmesi arasındaki ilişkiye, bu ilişkinin Türkiye'de nasıl somutlaştığına bir göz atalım.

1. Osmanlı Döneminde Kadın Hareketleri

Osmanlı toplum yapısı bir yandan asker ve yönetici erkeklerin mutlak egemenliğine dayanan bir devlet düzeninin öte yandan kadınları hareme kapatan Bizans geleneğinin ve örtünmeye zorlayan İslam dininin etkisi altında patriyarkal bir rejim oluşturmuş ve bu rejim içinde kadını baskı altında tutan bir toplumsal örgütlenme gerçekleşmiştir. Gerek yasal normlar gerek dinsel ve kültürel gelenekler gerekse toplumsal ögrütlenme biçimleri aracılığıyla kadının ikincil konumu ve ezilmişliği kurumsallaşmıştır. Bu nedenle cinsiyete dayanan toplumsal bölünme ve kadın-erkek eşitsizliği Osmanlı toplumunun temel normlarından birisi durumundadır.

Ancak İkinci Meşrutiyet'ten sonra batılılaşma hareketlerinin ve liberal düşüncelerin etkisiyle kadının özel yaşam alanının dışana çıkması tartışma konusu olmaya başlamıştır. Batıdaki feminist hareketler de ancak Tanzimat'dan sonra etkisini göstermiştir. Yeni yeni ortaya çıkan bazı kadın örgütlenmeleri eliyle başta çok eşlilik kurumu, boşanma ve miras hukuku ile ilgili düzenlemeler olmak üzere kadına yönelik cinsiyetçi ayrımlar ve kadının toplum yaşamından dışlanmasına yol açan pratikler sorgulanmaya başlanmıştır. Örneğin 1913-1921 yılları arasında yayınlanan *Kadın Dünya-*

sı gibi dergiler kadınların eğitimi ve çalışması ile ilgili hakları ve talepleri uzun süre dile getirmiştir. Ayrıca *Mahasin*, *Kadın* ve *Demet* gibi yayınların ya da derneklerin de kadının kamusal alana açılmasında etkili oldukları görülmüştür.

Bu dönemde kadınların eğitimi ve çalışma yaşamına katılması yönünde önemli adımlar atılmıştır. Kadınlar için özel tıp okullarının açılması ve Avrupa'dan getirtilen ebelerin bu okullarda ders vermesi, kız sanat okullarının açılması ve kız öğretmen okullarının kurulması bu yöndeki olumlu gelişmelerin birer örneğidir.

2. Cumhuriyet Döneminde Kadın Hareketleri (1980'lere kadar)

Burjuva Demokratik Devrimin yol açtığı uluslaşma sanayileşme ve modernleşme süreci içinde gündeme gelen Kemalist reformlar kadınlara belli alanlarda önemli haklar kazandırmıştır. Kuşkusuz bu haklar toplumsal cinsiyetciliğin ortadan kaldırılması gibi radikal bir perspektifle gündeme gelmemiş, tam tersine kapitalist üretim ilişkilerinin ve modern sanayi toplumunun gelişmesini hızlandırmak için verilmiştir. Başka bir deyişle bu alandaki düzenlemeler feodal üretim ilişkilerini ve geleneksel toplumu çözücü birer dinamik olarak kullanılmıştır.

Yukarıdan aşağıya doğru oldukça elitist ve katılımcı olmayan (hatta kadınların katılımına izin vermeyen) bir biçimde yaşama geçen Kemalist reformlar daha çok hukuk, eğitim ve yurttaşlık hakları ile ilgili alanlarda kadın yararına iyileştirmelerde bulunmuştur.

Resmi feminizmin (devlet feminizminin) geçerli olduğu bu dönemde yukarıda sözü edilen hedefler doğrultusunda inişli çıkışlı bir süreç yaşanmış ve gerek kadın hakları gerek kadın örgütlenmeleri hemen hemen tamamen devletin vesayeti ve denetimi altında bulundurulmuştur. Örneğin *Türk Kadınlar Birliği, Kadın Hakları Koruma Derneği, Hukukçu Kadınlar Derneği, Üniversiteli Kadınlar Derneği* gibi özünde hiçde feminist bir karakter taşımayan örgütler tümüyle devletin güdümünde varlık göstermiştir. Genellikle burjuva ya da okumuş (bu anlamda kendini kurtarmış ama erkek egemen bakış açısından kurtulmamış) kadınların öncülüğünde kadının özel yaşamın sınırları dışına çıkarak toplumsallaşması yönünde önemli adımlar atılmıştır. Buna karşın kadının özgürleşmesi, yani özel yaşamla kamusal yaşam arasındaki ayrımın tümden ortadan kaldırılması yönünde köklü bir atılım hiçbir biçimde gündeme gelmemiştir.

Resmi söylem devletin (Kemalist Reformların) kadınlara tüm haklarını verdiği yönünde güçlü bir yanılsama yaratmış ve bu düşünce kentli okumuş, meslek sahibi ve burjuva kadın kesimleri tarafından büyük ölçüde be-

nimsenmiştir. Bu kadınlar hem öteki toplumsal kesimlerin kadınlarına göre daha elverişli koşullara sahip bulunduklarından hem de sosyal ve ekonomik kökenlerinden ötürü sınıfsal dayanışmaya (yani kendi sınıflarından erkeklerle ortak çıkarları paylaşmaya daha yatkın bulunduklarından cinsiyet ayrımı konusunda radikal bir bakış açısına pek gereksinim duymamışlardır. Bu kesim bugün bile açıkça erkek egemen ideolojinin taşıyıcılığını sürdürmektedirler.

Öte yandan toplumun öteki kesimleri açısından durum çok fazla değişikliğe uğramamıştır. Emekçi kadınlar ile (işçi ve köylü kadınlar başta olmak üzere] çalışmayan kadınların büyük bir bölümünün hem ev içi ve toplumsal konumları hem de bundan kaynaklanan sorunları son yetmiş yıldır çok fazla değişmemiştir. Reformlar bunların yaşamını değiştirmediği gibi elde edilen haklar çoğunlukla kağıt üzerinde kalmaktan öteye gidememiştir. Türk toplumunda aile kurumunun çok güçlü olmasından ve ailenin koruyucu şemsiyesinin dışına çıkmanın yeni toplumsal baskılara yol açmasından ötürü yoksul sınıfların kadınları ekonomik ezilme yanısıra ataerkil aile yapısından ve erkek egemenliğinden kaynaklanan baskı ve şiddetle de boğuşmak zorunlu kalmışlardır.

1970'lerden sonra solun etkisiyle resmi bakış açısının egemenliğinde önemli kırılmalar gözlenmiş buna karşın solun kadın sorununu toplumsal meseleler bağlamında değerlendirmesinden ötürü bağımsız bir feminist ideolojinin gelişmesi olanaklı olmamıştır. 1970 sonlarında kurulan İKD bile toplumsal cinsiyetçiliğe ilişkin sorunlardan çok sınıfsal sorunlar üzerinde yoğunlaşan bir politika izlemiştir. Böylece kadın-erkek eşitsizliği olgusu resmi idelojinin bakış açısından özerkleştirilmeye çalışılırken bu kez sosyalist mücadeleye endekslenmekten kurtulamamıştır. Bu nedenle hem kadın sorununun özgüllüğü hem de feminist mücadelenin sosyalist mücadelenin önemli bir bileşeni olarak oynayabileceği rol gözardı edilmiştir denebilir.

Sonuç olarak dinamik bir toplumsal muhalefetin yükseldiği 1970'ler boyunca bile kadın-erkek eşitsizliği biçimsel, yasal ve kurumsal bir sorun olarak görülmekten kurtulamamış ve bu yöndeki çabalar eğitimle,hukukla ve iş yaşamıyla ilgili kısmı kazanımların elde edilmesi, amacının ötesine gitmemiştir. Özellikle aile ve toplum içinde etkin olan erkek egemen ideolojinin, ataerkil ilişkilerin ve cinsiyetçi pratiklerin değiştirilmesine yönelik radikal düşünceler ve eylemler (ki o dönemde Batıda oldukça popülerdiler.) 1980'lere kadar Türkiye'de pek etkili olmamıştır.

3. 1980 Sonrası Kadın Hareketleri

1980'ler Türkiye'de kadın hareketinin radikalleşmesi açısından önemli bir dönem olmuştur. Bu dönemde kadın mücadelesi hem devletin vesayetinden, dolayısıyla resmi bakış açısının etkisinden kurtulmuş hem de kadının özgürleşmesi sorunlarını köklü bir sorgulamadan geçirme olanağına kavuşmuştur. Kadın hareketleri bundan böyle cinsiyetçi ideolojiye ve toplumsal cinsiyetçiliğin kurumsallaşmış pratiklerine doğrudan cephe açabilmiştir.

Feminist yazarlar bu gelişmeyi genellikle 1980 baskı rejimine ve onun yarattığı siyasal boşluğa bağlamaktadırlar. Gerçekten Batı'daki radikal dalganın gecikerek de olsa Türkiye'de yankı yaratmasının gerisindeki temel olgu 12 Eylül rejimine bağlı olcrak siyasal alanda özellikle sol siyasette ortaya çıkan boşluk olmuştur. Bu boşluk bir kaç sonuç doğurmuştur. Bir kere tüm toplumsal muhalefetin bastırıldığı bu dönemde gerek sisteme gerek rejime karşı toplumsal direnişin yaşama geçebileceği tüm kanatlar tıkanmıştır. Daha önce sistem dışı ve radikal herhangi bir kadın hareketinin bulunmaması ise kadın hakları alanında önemli bir baskıyı veya kısıtlamayı gündeme getirmemiştir. Bu olgu feminstlere tarihsel bir fırsat vermiş ve mücadele için engelsiz, hatta elverişli koşullar yaratmıştır.

İkincisi sol örgütlerin kapatılması ve sol siyasetin bastırılması kadın hareketi üzerinde 1970'ler boyunca etkisini gösteren solun egemenliğini, bir anlamda solun vesayetini de ortadan kaldırmıştır. Böylece Cumhuriyet yarattığı fırsatlardan yararlanarak eğitim gören meslek sahibi olan ve toplum içinde seslerini duyurabilecek yerlere gelen kadınlar arasından sivrilen feministlerin her iki taraftan da bağımsız olarak kendi sorunlarını tartışma ve cinsiyetçiliği sorgulama olanakları doğmuştur. Bu dönemde resmi ideolojinin aşınması ve çeşitli çevrelerden resmi ideolojiyle girdikleri hesaplaşma süreci de resmi feminizmi aşan bir kadın bakış açısının gelişmesine katkıda bulunmuştur. Bu katkı 12 Eylül koşullarında yalnızca cinsiyetçiliğin sistemle ilişkisinin sorgulanmasına değil aynı zamanda bireyselliğin ve demokratik mücadele yollarının da toplumsal gündeme gelmesine olanak sağlamıştır.

Örneğin 1981-1983 yılları arasında belli bir politik formasyona sahip genç kadın akademisyenlerden oluşan kesimlerin öncülüğünde "bilinç yükseltme grupları " oluşmuştur. bunlar doğrudan cinsiyetçi ayrımcılığa yönelik özerk bir mücadele alanına duyulan gereksinimden yola çıkan ve bağımsız örgütlenmelerin önemine dikkati çeken gruplar olmuştur. 1983'de *Somut Dergisi* çevresinde toplanan bir grup kadının çabaları sonucu feminizm bir ideoloji olarak kendini geliştirme olanağı bulmuştur.

1984'de yine aynı kökten beslenerek gelişen *Kadın Çevresi (KÇ)* kurulmuştur. Başlıca amacı ev içi ve ev dışı ücretli veya ücretsiz çalışmayı ve kadın emeğini değerlendirmek için yayıncılık hizmet ve danışmanlık yapmak olan *KÇ* kadın hareketinin kurumsallaşmasında çok önemli bir rol oynamıştır. Amaçlarından çoğunu gerçekleştiremeyen oluşumun kadına yönelik yayın çalışmaları çeviriler ve kitap klubü kurma yolundaki çabaları dikkate değerdir. Bu çabalar 1985 de toplu kadın eylemlerinin ve feminist adlı bir kadın dergisinin çıkmasıyla yeni ürünler vermiştir.

Sonraki yıllarda *Dayağa Karşı Kadınlar Dayanışma (DKKD)* kampanyasının gelişmesine ve *Ayrımcılığa Karşı Kadın Derneği* (AKKD) nin kuruluşuna tanık oluruz. Kampanya feminizmin bir toplumsal hareket olarak meşrulaşmasını sağlarken *AKKD* de geleneksel kurumsallaşmaya ve hiyerarşik yapılanmalara karşı feminizmin bir akım olarak gelişmesine büyük katkısı olmuştur.

Aynı dönemde Ankara'da *Perşembe Grubu* insiyatifi oluşmuş ve *Kaktüs Dergisi* çıkmaya başlamıştır. Sosyalist görüşlere yakınlığı ile tanınan dergi kadın-erkek eşitsizliğini yaratan olgunun tek başına cinsiyetçi ideoloji olmadığı cinsiyet hiyerarşisini ve üretim ilişkilerini kapsayan tüm toplumsal sistemin sorgulanması gerektiği düşüncesini ilke edinen radikal bir tutum izlemiştir.

1989'da daha önce *KÇ*'de ve *DKKD*'de çalışan kadınların oluşturduğu *Kadın Dayanışma Derneği (KDD)* kurulmuş ve ilk kez Ankara'lı ve İstanbul'lu feministleri bir araya getiren bir toplantı (I.Feminist Hafta Sonu) gerçekleşmiştir. *Bunu Cinsel Tacize Hayır Kampanyası* ve benzeri eylemler izlemiştir.

1984-1987 Türkiye'de feminizmin altın çağı olarak kabul edilmektedir. Bu tarihten sonra bir yandan kendi içinde ayrışmalara sahne olan feminist hareket öte yandan belli bir duraksama dönemine girmiştir. Bugün *Feminst* ve *Kaktüs* dergileri artık çıkmamaktadır. Buna karşılık *Pazartesi* ve *Mavi Çorap* adlı yeni dergiler yayınlanmaktadır. 1990'da *Mor Çatı Kadın Sığınma Vakfı* çalışmaya başlamış ayrıca üniversitelerde kadın araştırmaları dersi ve programları yaşama geçmiş bulunmaktadır. Bu dönemin önemli kazanımları arasında *Kadın Eserleri Kütüphanesi ile Bilgi Merkezi*'nin kuruluşunu ve yasalarda gerçekleşen kimi değişiklikleri (örneğin fahişeye karşı işlenen tecavüz suçunda indirime gidilmesine ve kadının çalışmasının kocanın iznine bağlı tutulmasına ilişkin maddelerdeki değişiklikleri) sayabiliriz.

IV. Türkiye'de Çalışma Yaşamında Kadın

Osmanlı döneminde kentsel alanlarda kadının çalışma yaşamına girişi başlangıçta hemşirelik, öğretmenlik gibi geleneksel olarak kadın işi olarak bilinen uğraşlarla sınırlı kalmıştır. Tanzimattan sonra kapitalist üretim ilişkilerinin gelişmesiyle kadının ucuz işgücü olarak fabrikalarda özellikle dokuma halıcılık ve işletmecilik alanlarında istihdam edilmeye başlandığına tanık oluruz. Bu arada Birinci Dünya Savaşı'nın yarattığı işgücü gereksinimi de kadınların belli alanlarda (postane, hastane gibi) üretime katılması sonucunu doğurmuştur. Kırsal kesimde ise tarımsal üretim hemen her zaman büyük ölçüde kadın emeğine dayanmış buna karşın ne kadın emeğinin toplumsal olarak karşılıklandırılması ne de kadının toplum içindeki yerinin iyileşmesi söz konusu olmuştur.

Cumhuriyet döneminde ise kapitalist üretim ilişkilerinin gelişmesi giderek daha fazla kadını pek çok alanda üretime sokmuştur. Bu konuda kuşkusuz en başta tarımsal üretim alanları gelmektedir. Günümüzde tarım kesiminde yaşayan kadınların hemen hepsi kırsal üretime doğrudan katılmakla birlikte bunların hâlâ yüzde doksanı ücretsiz aile işgücü olarak görülmektedir. Bunun anlamı çalışmanın karşılıksız ve her türlü sosyal güvenceden uzak gerçekleşmesidir. Ücretsiz aile işgücü olarak bugün bile tarımda en az 5-6 milyon kadının çalıştığı tahmin edilmektedir. Öte yandan tarımdaki kapitalistleşme süreci ve buna bağlı olarak gelişen tarım işçiliği kadın emeğini üretimden dışlayan ve marjinalleştiren bir olgu durumundadır.

Sanayi kesiminde ise ücretsiz aile işçiliği yaygın bir kurum olup kadın emeği ucuz işgücü deposu niteliğindedir. Örneğin 1985 Nüfus Sayımı sonuçlarına göre kadın nüfusun ancak % 4.8 istatistiksel anlamda çalışıyor gözümektedir. Kentsel alanda ücretli veya maaş karşılığı çalışan kadınların 1.3 milyon dolaylarında olduğu tahmin edilmektedir. (1985 sayılarıyla) Ücretsiz çalaşma olgusunun doğal bir sonucu olarak üretime aktif olarak katılan kadınların önemli bir bölümü sigortasız çalışmaktadır. Bugün bile sigortalı çalışan kadınların oranı üçte biri geçmemektedir. Bu alandaki yasal ve biçimsel düzenlemeler kadın işgücü söz konusu olduğunda yaşama geçmemekte ve herhangi bir yaptırım veya denetim gerçekleşmemektedir.

Öte yandan kentsel alanda imalat sektöründeki kadın işgücü sayısında son yıllarda bir gerileme gözlenmekte ve kadın işi-erkek işi ayrımı tümüyle kadın aleyhine sonuçlar doğurmaktadır. Tütün, gıda, dokuma, konfeksiyon ve dericilik sektörleri ücretli kadın işgücünün yoğun olarak istihdam edildiği alanlar olma özelliğini korumaktadır. Bununla birlikte bu sektörlerde kadın emeğinin örgütsüz bir durumda bulunması ve taşeron çalışma biçimlerinin yaygınlığı kadın emeğinin sömürüsünü yoğunlaştırmaktadır. Türki-

ye'de fason çalışmanın evde götürü olarak iş yapmanın ve geçici işlerde çalışma biçimlerinin varlığı yanında yoksul kadınların ev temizliği ve çocuk bakıcılığı gibi ek işlere yönelmeleri kadın emeğininin emek pazarı içindeki ikincil konumunu pekiştirmektedir. Günümüzde esnek üretim biçimlerinin yaygınlaşmasını kadın emeğnin sömürüsünü artıracak bir olgu olarak dikkate almakta yarar vardır.

Öteki kapitalist ülkelerde olduğu gibi kadın işgücünün daha çok hizmet sektöründe yoğunlaştığı görülmektedir. Son yıllarda sanayide ve tarım kesiminde kadın işgücü oranında düşüş gerçekleşirken hizmetlerde belli bir artış gözlenmektedir. Hizmet sektöründe kadınlar genellikle öğretmenlik, hemşirelik, banka memurluğu, sekreterlik, daktilo ve idari memurluk gibi alanlar da yoğunlaşmaktadır.

Başta tarım kesimi olmak üzere istihdam edilen kadınların en az dörtte üçü halen iş yasası düzenlemelerinin ve sosyal güvenlik kurumlarının kapsamı dışında bulunmaktadır. Kadın emeğinin ücret düzeyi de genellikle çok düşük bir seyir izlemekte, ancak hizmet sektöründe, özellikle kamuda çalışan kadınların gelirleri belli bir düzeyin üzerine çıkabilmektedir.

Özellikle tekstil, konfeksiyon ve gıda işkollarında düşük ücret ve küçük yaşta kadın ya da çocuk istihdamı çok yaygınlaşmış bulunmaktadır.

Türkiye'deki eğitim sistemi ve ataerkil kültür de cinsiyetçi pratikleri ve gelir eşitsizlikleri ile iş güvensizliğini destekleyen etmenlerin başında gelmektedir. Çocukluktan başlayarak süregelen yetişme koşulları, kültür, ideoloji, kadının eğitimine ilişkin geleneksel tutumlar ve erkek egemen davranış biçimleri kadın-erkek eşitsizliğini ve kadının rol ikilemini belirlemektedir. Örneğin hâlâ küçük bir kesime hizmet sunabilmektedir. Ayrıca çocukların buralara gelip gitmesi bile kadınların sorumluluk alanında yer almakta ve fiziksel ve ruhsal yorgunluğa yol açmaktadır. Doğum öncesi ve sonrası izin ile uygulamaları son derece yetersiz kalmaktadır.

Öte yandan işsizlikten en çok etkilenenlerin başında yine kadınlar gelmektedir. Son yıllarda hızla artan işsizlik olgusu hem çalışan kadınları üretimden dışlayarak hem de yaşam koşullarını hızla kötüleştirerek en başta kadınları vurmaktadır. Ayrıca evlenme ve çocuk sahibi olma hâlâ işten ayrılma veya işten atılma nedeni olabilmektedir. Eş durumu uygulaması çoğu kez erkeğe göre belirlenmekte ve bu durum kadının iş güvenliğini ve mesleki kariyerini olumsuz yönde etkilemektedir.

Sonuç olarak kadının çalışması (küçük bir kesim dışında) onların ekonomik ve toplumsal koşullarını iyileştirmediği gibi cinsiyetçi pratiklerin ve ideolojinin zayıflamasında fazla bir rol oynamamaktadır. Tam tersine kadı-

nın yükünü artıran ve gerek ev içindeki gerek ev dışındaki ezilmişliğini pekiştiren yeni süreçler yaratmaktadır. Eğer çalışan kadınlar sınıfsal ve etnik kökenlerinden ötürü ekonomi dışı baskılarla da karşı karşıya iseler katmerli bir sömürünün daralan çemberinde daha çok ezilmektedirler.

V. Güncel Manzara ve Sonuç

1990'lar Türkiye'sinde bir yandan toplumsal ve ekonomik koşulların öte yandan toplumsal ideolojilerin birbirinden ayırdığı birden fazla kadın dünyası yaşamaktadır. Kadınlar da birbiriyle çatışan çıkarlar ve birbirine hiç benzemeyen sorunlar ya da gereksinimler temelinde kendi aralarında çatışmaktadır. Burjuvazinin temsilcisi olarak siyasete girmekle ve onların çıkarlarının savunuculuğunu yapmakla yetinmeyip ayrıca militarist ve şoven politikalar ile ataerkil bir ideolojinin taşıyıcılığını üstlenen bir kadın başbakanın yönetimi altında birkaç yıl geçirmiş bir ülkede nasıl olur da işçi kadının yoksul kurt kadınının ya da çocuklarını savaşta yargısız infazda yitirmiş anaların kayıp, tutuklu, işsiz ve yerinden yurdundan sürülmüş eşlerin peşinde acıyla sürüklenmekte olan kadınların ortak sorunlarından söz edilebilir. Bu açıdan çok çelişik bir tablo ile karşı karşıya bulunduğumuzu hiç gözardı etmeden kadın sorunundan söz etmemiz gerekmektedir.

Bir yandan hala modernleşmeci batıcı milliyetçi laik ve burjuva ideolojisi etkisini sürdürmekte ve bunun taşıyıcılığını yapan kadınlar yaşamaktadır. Özellikle bizim gibi geri kalmış ülkelerde liberal ve modernist bakış açısının dolayımsız bir biçimde sınıfsal bir içerik taşıdığı başka bir deyişle liberal geleneğin uzantısı olan feminist bakış açısının büyük ölçüde burjuva ideolojiyle örtüştüğü unutulmamalıdır. Bu anlamda Türkiye'de resmi feminizmin hâlâ tarihsel bir misyonu bulunmaktadır. Tansu Çiller'in, Semra Özal'ın ya da *Türk Kadınını Güçlendirme Vakfı* hatta *Çağdaş Yaşamı Destekleme Derneği* gibi kadın örgütlerinin kadın sorunu açısından belli bir toplumsal işlevi söz konusudur. Militarist, şoven milliyetçi ve seçkinci tutumun izleyicisi olan bu kadınlar hem erkeğe yüklenen ya da erkeklik adı altında yüceltilen değerlerin yeniden üretilmesinin hem de kadın hareketlerinin devlet vesayeti altında tutulması sürecinin önemli katalizörleri durumundadır.

Öte yandan Kürt hareketinin ve uluslaşma sürecinin mobilize ettiği hatta toplumsallaştırmakla kalmayıp büyük ölçüde siyasallaştırdığı Kürt kadınları ve onların mücadeleleri yer almaktadır. Bu açıdan Kürt kadınlarının ciddi bir rönesansla yüz yüze bulundukları söylenebilir. Bugüne kadar oldukça patriyarkal bir aile yapısı ve baskıcı feodal bir toplumsal sistem içinde bir "hiç", bir "eşya", bir "üretim aracı" olmaktan öteye gitmemiş bu kadınlar ister ulusal, ister etnik veya kültürel temelde tanımlansın ilk kez bir

kimliğe sahip olmakta, dolayısıyla bunun bilinci ve etkisiyle kamusal alanda etkin bir rol oynamaktadır. Bu sürecin en çarpıcı çehresi hiç kuşkusuz Leyla Zana'dır. İşte kadın manzaraları açısından karşımızda bir yandan Çiller'in öte yandan Zana'nın profilini içeren çok çarpıcı bir tablo bulunmaktadır.

Öte yandan Kürt kadınlarının mücadelesine ilişkin bazı kritik noktalar bulunmaktadır. Bugüne kadar pek çok ulusal mücadelenin toplumsal veya popüler hareketin kadınları özel alandan çıkardığı ve toplumsal/kamusal alana sürdüğü bilinen bir gerçektir. Ne var ki söz konusu süreç tamamlandığında ve hareket sonuca uluştığında kadınların yeniden toplumsal ve siyasal alandan koparıldıkları ve özel alana geri döndürüldükleri görülmüştür. Şu anda feodal rejimin ve ataerkil aile yapısının çözülmesine gereksinim duyan ve bu konuda kadını etkin bir dinamik olarak kullanan siyasal mücadelenin sona ermesinden sonra Kürt Kadınlarının toplumsallaşma ve siyasallaşma sürecinin geriye doğru işlemesi söz konusu olabilir. Kürt kadınları bu tarihsel bilginin ve önceki deneyimlerinin ışığında kendi kurtuluşları için bazı fırsatlar yaratan bu süreci doğru değerlendirebilirlerse gerçekten önemli bir rönesansı gerçekleştirmiş olacaklardır.

Türkiye'den kadın manzaraları tablosu daha çarpıcı çizgiler de içermektedir. Bunlardan biri de köktendinci kadınların oluşturduğu manzara olup pek çok önemli noktaya dikkatimizi çekmektedir. Politik İslamın kadın konusundaki tutumu oldukça çelişkili ve eklektik bir karakter taşımaktadır. Bir yandan kadının örtünmesinde ve eve kapanmasında somutlaşan kadını özel yaşamın sınırları içinde tutma yönündeki ataerkil ve dinsel dünya görüşü ve cinsiyetçi ideoloji öte yandan kadın figürünü siyasal mücadelenin bir motifi olarak kullanma ve bu alanda kadına kamusal yaşamda yer açma yönündeki militan tutum gözlenmektedir.

Bir kere politik islam kadını dinsel ideolojinin taşıyıcısı ve yeniden üreticisi olarak gördüğü için bu rolün gereği olarak kadına yeni etkinlik alanları sunmaktadır. Buna karşılık pratikte kadının kamusal alana çıkışı bununla sınırlı kalmakta ve bu rolün ötesinde kadının ne toplumsallaşması ne de siyasallaşması gibi bir amaç güdülmekedir. Buna en iyi örnek olarak son genel seçimlerde Refah Partisi'nin kadın adaylara listelerinde ya hiç yer vermemesi ya da son sıralarda göstermelik olarak yer vermesi gösterilebilir.

Partinin islam da tüm dinsel ideolojiler gibi kadını kendi siyaset anlayışı doğrultusunda bir yanıltma aracı, bir ideolojik enstruman olarak kullanmanın ötesinde bir perspektife sahip bulunmamaktadır. İslamın kadının özgürleşmesi gibi bir amacının bulunmaması (bu yöndeki karşı söylemine ve sav-

larına karşın) doğaldır: Tüm dinsel ideolojilerde olduğu gibi İslam da en başta kadınların kullaştırılmasına köleleştirilmesine gereksinim duyan bir dünya görüşüne dayanmaktadır. Örneğin örtünme kadının bedeni ve yaşamı üzerinde düzenin denetimine verilen rızanın bir sembolü niteliğindedir. Bu anlamda erkek egemenliği karşısında gönüllü kulluğun.bir biçimi olarak cinsiyetçiliğin yeniden üretilmesinin bir mekanizmasıdır.

Militan feminist harekete gelince yukarıda daha önce de değindiğimiz gibi şu anda bir durgunluk dönemi yaşamaktadır. Kendi içinde çeşitli fonksiyonlara sahip bulunmakla birlikte genel olarak sosyalist feminisler ve radikal feministler olmak üzere iki temel blok oluşturmaktadır. Feminist hareketteki duraklama ya da arayış büyük ölçüde sınıfsal, ulusal ve etnik mücadelelerin ön plana geçmesinden kaynaklanmaktadır. Bu anlamda kadın hareketinin de yolun sonuna geldiği, başka bir deyişle toplumsal mücadeleye dayanan bir özgürleşme kavgasının eşiğine gelip dayandığı öne sürülebilir. Bu eşikte özgürlük mücadelesinin bütünlüğü içinde kadınların kendi özgürlükleri için verecekleri kavganın yeni biçimleri, yeni hedefleri ya da yeni tezleri elbette filizlenecektir.

Kuşkusuz bu filizlenme kendiliğinden gerçekleşmeyecektir. Bunu başaracak olanlar kadının özgürleşmesi ile toplumun özgürleşmesi sorunu arasındaki diyalektik bağı görebilen ve kadın mücadelesi ile toplumsal gündemde yer alan somut sorunları örtüştürmeyi beceren kadınlar veya onların örgütleri olacaktır. Bunun da statükonun bir bütün olarak sorgulanmasından ve tüm iktidar ilişkileri sistemine global bir karşı çıkıştan geçtiği açıktır.

Bir yandan kirli savaşa öte yandan sosyal devletin tasfiyesine dayanan toplumsal mücadele süreci içinde özelleştirmenin, yoksullaştırmanın, işsizliğin ve siyasal baskının yoğunlaştığı bir ortamda başta emekçi kadınlar olmak üzere tüm kadın direnişlerinin radikalleşmesi kaçınılmazdır. Böyle bir radikalleşmeyi gerçekleştiremeyen kadın hareketleri eninde sonunda sistemin sınırları içine çekilecek ve yeniden gerek devletin gerek resmi ideolojinin güdümü altına girecektir. Radikalleşmenin siyasallaşmadan, bunun da savaşa, ölüme, işkenceye, göçe yoksullaştırma politikalarına ve siyasal baskılara karşı çıkmaktan geçtiği bellidir. Kendi özgürlemelerinin, toplumda yaşam hakkı ve özgürlüğü tehdit altında olan bir tek insanın bulunmadığı bir toplum kuruluncaya kadar olanaklı olmayacağını gören kadınların statüko karşısında kolektif ve örgütlü mücadelesi hem insan olarak hem de kadın olarak kurtuluşun temel koşulunu oluşturmaktadır. Nasıl ki sömürü tek ve bütün ise özgürlük de tek ve bütündür. İnsanın insanı sömürmesine ve bir başkası üzerinde egemenlik kurmasına dayanan bir rejim var oldukça kadın ile erkek arasındaki iktidar ilişkisi de asla sönümlenmeyecektir.

BİR KİTAP :
"KÜRESEL DÜŞLER, İMPARATOR ŞİRKETLER VE YENİ DÜNYA DÜZENİ" *

Mehmet Kök ÖZALTINLI

GERÇEKLİK, BİLİMSELLİK, POLİTİK FELSEFELER

İnsanlık toplumsal sınıfların toplamıdır. Emek ve sermaye kesimleri iki temel sınıfı oluşturur. İki sınıf arasında uzlaşmaz çelişkiler vardır. Birbirleriyle uzlaşamayan iki temel sınıfın politik felsefeleri de farklıdır ve kültürlerine (yaşam biçimlerine) göre yapılanmışlardır. Bu yüzden politik felsefelerin bilimselliği değerlendirilirken gerçeklik karşısındaki konumlanmalarına bakılır. Kapital, kapitalist ve kapitalizm yaşamın gerçeklikleridir. Emek, emekçi ve sosyalizm de yaşamın gerçekliğidir. Böyle olunca birbiriyle çelişen iki farklı gerçeklik oluyor.Bir başka deyişle politik felsefelerin bir değil iki ana doğrusu olduğunu söyleriz. Kapitaliste göre doğru ve emekçiye göre doğru, iki doğrunun uzlaşamaması sınıf çıkarlarının çelişkisinden kaynaklanır.

Demek ki bilimsellik ve gerçeklik karşısında politik felsefeler farklı bile olsalar eşit değerde olabiliyorlar.

Demokrasi ve çok partililik yaşamın bu çok yönlü yapısının zorunlu sonucudur. Yaşamın bu çelişkili yapısı insan tarafından ortadan kaldırılana dek farklı doğrular kendilerini politik felsefe ve eylemleriyle dile getireceklerdir ve bu demokrasi anlayışı çelişkilerin giderilmesini de çabuklaştıracaktır. Sınıf diktatörlükleri farklı sınıfları ortadan kaldıramaz sadece yok sayar.

Gerçeklik, Bilimsellik, Araştırma

Bilim dogmaları kaldırmaz. Bilimin kendi evrimini düşünecek olursak söylediğimizin doğruluğu ortaya çıkar.

Ancak ne varki dogmatizm de bir gerçekliktir. Yaşayan bir olgudur. Dogmatizm ile her alanda kavga verilmelidir. Politik felsefede dogmatizm felsefenin şablonlaştırılmasında kendisini en iyi gösterir. Oysa geçen uzun yıllar insan toplumunu farklılaştırmıştır, politik felsefe ise klişeleştirilmek istenmektedir. Bu noktada değişim dayatır ve şablonlar sökmez olur. Dogmatizme her felsefede rastlanır. Ancak değişim zorunluğu dogmatizmi yaşatmaz. Koşullarla birlikte felsefeler de kendini yeniler ya da yeni felsefeler ortaya

* Richard .J. Bamet ve John CAVANAGH. Sabah Kitapları 368 s.

çıkar ve yeni oluruna yanıt vermeye çalışırlar. Eşitsiz gelişme yasasına göre de dünayının farklı bölgelerinde değişimler farklı zaman ve biçimlerde olabilirler.

Düşünün ki dünyanın ve evrenin varoluşu ile ilgili bilimsel kuram bile tartışmalıdır, kesin değildir. Belirsizliklerle doludur. Tedolojik önermelerin karşısına çıkan bilim çok doğal bir nedenle yani henüz birçok olguyu insanın açıklayamamış olması nedeniyle zorlanmaktadır, Fizik, metafiziğin açıklamalarını birçok alanda çürütmüş olmakla birlikte özellikle toplumbilimler alanında ve politik felsefe alanında insanlık bilimsellik adına böbürlenecek düzeyde değildir.

Araştırmanın, farklı ve çelişkili kaynakları okumanın, karşılaştırmanın önemi burada yatıyor. Ne yazık ki gözlemlerinize göre dogmatik bir okura sahip olan ülkemizde, okuyucu araştırmacı değildir. Tek kaynak genellikle değerlendirilir ve yanıtı okunmaz.

Kitap

Tanıttığımız bu kitabı yukarıda kısaca açıkladığımız gerekçelerle seçtik. Küreselleşme bir olgu.

Eğer bizi ilgilendiriyorsa önce bu olguyu bilmek, boyutlarını öğrenmek ve kabul etmek gerekiyor. Türkiye'de yeni yeni telif ya da çeviri kitaplar konuyla ilgili olarak yayınlanmaya başladı.

Küreselleşmenin öncülüğünü, çoğu bazı bağımsız uluslardan da büyük olan birkaç yüz dev şirket yapıyor.

Yazar, amacının küresel piyasalardaki mücadelenin bazı galiplerini ele alarak, oluşturulmakta olan küresel sistemi ve nereye gittiğini anlamak olduğunu yazıyor. Yine yazar bu sistemin en rahatsız edici yönünün dünya çapındaki şirketlerin, hükümetlerin kendi halklarının yararına olan politikaları yürütmelerine engel olma gücü ve olanağı olduğunu belirtiyor. Yazarın vardığı sonuç giriş bölümü sonunda kısaca yer almış: "Yeni yüzyılın başlarındaki temel politik çatışma bizce uluslar ya da ticaret blokları arasında değil; küreselleşme güçleriyle toplumu koruma ve yeniden tanımlama peşindeki yerel yaşam güçleri arasında olacaktır."

Kitap Giriş bölümünden sonra beş bölümden oluşuyor. Bölümler değişik alanlarda çalışan farklı çok uluslu şirketlerin dünyanın farklı yerlerinde yaptıklarını anlatıyor. İlginç bölüm başlıkları var. Küresel Düşler, Zevk Teknolojisi, Küresel Müşteri, Vatansız Para gibi.

Akıcı, güzel bir dili olan kitap akademik bir araştırma havasından kurtuluyor ve kolayca okunuyor.

Yazara göre, Amerikan tarzı yaşamın öğeleri olan eğlence, Mc. Donald's hamburgerleri, kola, Levis ve Marlbora ile sinema, TV, Spor, Sanayi yâni Amerikan rüyası, ülkenin bir numaralı dışsatımıdır.

Yazar bu durumu şöyle değerlendiriyor: "Romalılar'dan bu yana, halkın demokrasi ve egemenliğin paylaşılması taleplerini gözardı etmek isteyen politikacılar, 'ekmek ve sirk' stratejisine başvurmuşlardır. Prensler ve başkanlar için sirklerin kurulması ekmek dağıtmaktan daha yararlı olmaktan başka, doyurmak gereken insan sayısı düşünülürse, daha bile ucuza gelir." Amerikan kitle kültürü anlayışının apolitik olduğunu yazar benimsemektedir.

Kitap piyasasıyla ilgili kitabın yorumu da ilginç: "Büyük holdingler gittikçe artan sayıda iyi kitaplar yayınlamakta, ama bunlar çok daha fazla sayıda ıvır zıvır kitabın altında ezilmektedirler."

Küresel pop müzik endüstrisinin ürünleri ritm ve duygu olarak Amerikanlı'dır ve piyasa Amerikan sanatçıları, reklâmcıları ve şarkı yazarlarının etkisi altındadır.

Kliplerin egzotik görüntüleri dünyayı silip süpüren kültür akımlarının bir parçası olma düşünü yaratır. Ama bunun Kant'tan Marshall McLuhan'a filozofların düşledikleri bilinçle; tüm insan ırkının ve gezegenin refahıyla bir ilgisi yoktur.

Amerikan müziği, televizyon ve filminin karşısında kalan en güçlü engel islam köktendinciliğidir. Humeyni devrinde İran'da Amerikan kültür ürünleri birer Şeytani kokuşmuşluk örneğiydiler.

Kitaba göre Marksist eleştirmenler, geleneksel olarak pop müziği, aşarı bireyselliği, narsisizmi, seksizmi ve şiddeti teşvik eden devrim karşıtı bir uyuturucu olarak eleştirmişlerdir.

Yine yazara göre; çocuğun TV ya da müzik seti karşısında geçirdiği saatler, öğrenmekten ya da Sevgi dolu ilişkiler kurmaktan alıkonduğu saatlerdir.

Küresel medya yüzünden ailelerin ve öğretmenlerin gençlerin ilgisini çekebilmeleri güçleşmektedir.

Yine kitabın verdiği bir istatistliğe göre dünya nüfusunun dörtte üçü 130 yoksul ülkede yaşamaktadır.

İlginç bir saptama daha: "Dünya çapında dağıtılan malların genişleyen yelpazesinin insanların büyük çoğunluğunun temel gereksinmeleriyle hiçbir ilgisi yoktur."

"Küresel şirketler, malların dağıtımı ve servet birikimi için düzgün çalışan bir küresel mekanizma oluşturmayı hayal ediyorlar. Ancak, uzun dönemli sosyal, politik ve ekolojik sonuçlarla uğraşmak bir yana, bunları düşünmeyi bile üstlerine vazife saymıyorlar"

Küreselliğin bir avantajı daha: "Daha iyi eğitimli ve sağlık bilincine sahip Amerikalılar, sigarayı bırakırken, sigara şirketleri de tanıtım enerjilerini yoksullara yöneltmeye başladılar."

"Dünya Bankası'nın yoksul ülkelere verdiği mesaj, 'ihraç et ya da öl! dür."

"Kuzey Amerika Serbest Ticaret Anlaşması geçerli olduğu andan itibaren, Meksika'da tarım işçilerinin % 30'u topraktan uzaklaşacaklar; küçük mısır ve tahıl üreticileri ise Amerika'nın makine ürünü büyük oranda teşvikli tahıl ihracatıyla rekabet edemeyeceklerdir.

Yine yazara göre Doğu Avrupa'daki eski komünist ülkeler de küresel pazara yönelik dördüncü bir üretici grubunu oluştururlar.

Kitapta saptandığına göre işsizlik, yoksulluk, az tüketim ve ulusal ekonomilerin durgunluğu döngüsü daha şimdiden büyük şirketlerin yeni dünya düzenini sarsmaya başlamıştır.

En güzel tümce de şu: "Dünyada küresel çıkarları desteklemek bir yana, tanımlayabilecek hiçbir makam yoktur."

Yazar son sözlerinden olarak şöyle demekte: "Daha az zalim sosyal sistemlere ve destekleyici ekonomilere ilişkin sayısız küresel düş kurulabilir."

Sonuç

Bu kez size iki Amerikalı araştırmacının kitabını tanıttık. Son derece dürüst, eleştirel ve nesnel olmaya çalışan bir araştırma.

Sayısız istatistiksel veri bulunuyor. Şirketler üzerine ayrıntılı bilgileri alırken bir yandan da okur dünya turuna çıkıyor. Zengin ve yoksul ülkelerde çağdaş bir gezi yapılıyor.

Kitap hiçbir politik felsefenin propagandası için kaleme alınmamış. Yeni dünya düzeni ya da imparator Şirketleri de tanıtıma yazımda aldığım alıntılardan anlaşılacağı gibi savunduğu da yok . Yalnız küreselleşme olgusunu çok uluslu şirketlerle birlikte ve artık ne derseniz deyiniz, eskisi gibi olmayan dünya ilişkilerini beğenelim ya da beğenmeyelim, gözlerimizin

TÜRKİYE'DE ÜNİVERSİTELER VE İDEOLOJİK ÖZERKLİK

Kemal İNAL

Üniversiteler, bulundukları toplumdaki egemen üretim biçiminin yönlendirmesi ve denetimiyle şekillenirler ve çalışırlar. Sistemin sürdürülmesi için bilgilerin üretilmesi ve yeniden üretilmesiyle **sorumlu tutulan** üniversiteleri siyasal iktidarlardan, bu iktidarın asıl sahibi olan toplumsal sınıf(lar)ın yönlendirmesi ve denetiminden ve egemen üretim biçiminden ayrı, özerk ve bağımsız düşünebilmek mümkün değildir. Örneğin Türk üniversitelerinde özelleştirmeye muhalif bir doyurucu tepkinin gelmemesi, hatta özelleştirmenin nimetlerini anlatan araştırmaların yapılması, yukardaki düşüncenin kanıtlarından biridir. Bu da bilim ve eğitim kurumları olan üniversitelerin, özellikle Türkiye gibi resmi ideoloji ve tarih anlayışının kaba biçimde işle (til)diği ülkelerde doğrudan bir siyasal denetim içinde olduklarını gösterir. Öğretim üyelerinin siyasetle uğraşmasının yasaklanması, sivil toplum örgütlerine üye olmak için rektörden izin alınması vb. üniversitelerin ve üyelerinın ilginç bir yönüne işaret etmektedir: Öğrencilere siyaset bilimini öğretebilirsiniz, yaşadığınız bölgenin yerel yönetimlerini seçebilirsiniz, genel seçimlerde iktidara gelecek partiyi belirlemek için sandığa gidebilirsiniz ama rektörünüzü, dekanınızı bölüm başkanınızı seçemezsiniz. Üniversitelerin tarihsel evrimine bakıldığında, Türkiye'nin çağdaş üniversite anlayışını kabaca 1000 (bin) yıl geriden izlediği görülecektir.

Üniversitelerin siyasal ve dinsel iktidarlarca denetim altında tutulmanın tarihi yeni değildir. 13. yüzyıl gibi çok erken bir dönemde bile öğrenciler hocalarıyla birlikte bu denetim ve yönlendirmeye karşı çıkışın örneklerini vermişlerdir. 13. yüzyılda Paris'te Krallığın üniversiteyi doğrudan denetimi altına alma girişimine karşı gelişen ayaklanmada öğrencilerin öldürülmesi üzerine bölgedeki üniversiteler iki yıl grev yapmışlar, yani kapılarını dışarıya kapatmışlardır. Öte yandan 700-800 yıl öncesinde bile yerin dibine batırdığımız Ortaçağ Avrupası'nda öğretim üyeleri öğrencileriyle birlikte rektörlerini seebiliyorlardı. Ülkemizde ise demokratik kurumlar ve işleyişinin üniversitelerin dışında kalması için akıl-almaz yöntemlere başvurulmuştur. Sonuçta ise üniversiteler, entelektüel düşünce ikliminin yerine geçen piyasa atmosferinin dalgalanmalarının belirlediği kurumlar olmuştur. İşletmeciliğin felsefenin pabucunu dama atması gibi.

Egemen ideoloji(ler) günümüz üniversitelerinde ideolojik egemenliğini sürdürmek için çeşitli mekanizmalar işletir: Titr, mesleki geziler, uygun mekanlar, vb. Bu mekanizmalarla üniversite içi mesleki ve toplumsal yaşamın

izleyeceği hat çizilir. Öğretim elemanlarının mesleki çalışmalarında egemen paradigma (ki bu paradigma sosyal bilimlerde toplumsal düzenin yeniden nasıl üretilebileceği üzerinde odaklaşan yapısal-işlevselci okuldur) içinde çalışmasından toplumsal ve bireysel yaşantılarını düzenlemeye kadar (ki bunun için de öngörülen yaşam tarzı muhafazakar bireyciliktir) verili bir ideolojik iklimin havası sürekli korunmaya çalışılır. Üniversite içi mesleki, toplumsal ve bireysel yaşantı için öğretim elemanlarına ve öğrencilere dayatılan yaşam tarzının ana nakaratları şöyledir: "Siyasal ve akademik örgütlü mücadele, üniversiteyi yozlaştırır", "rekabet, yarışma ve kariyer atlama, gelişmenin ön koşullarıdır", "Atatürkçülük, insanlık tarihinin gördüğü en mükemmel siyasal ve toplumsal sistemdir ve sapık ideolojilerle-liberalizm, sosyalizm, vb. açıklamaz", "yükselmenin öngereği, kollektif değil bireysel zihniyettir", "üste koşulsuz saygı, astá koşulsuz buyurma, Türk kültürünün tarihinden kaynaklanır ve doğruluğu kanıtlanmıştır", vb.

Üniversiteleri şekillendiren etmenler

Ülkemizdeki en gelişmiş üniversitelerin sermayeyle en fazla ilişkisi olan, bu kesime çok sayıda yönetici yetiştiren ve egemen sınıfların ideolojilerini derinden benimseyen öğrenciler yetiştiren kurumlar olması, üniversitelerin dış çevre ile olan ilişkilerinin önemine işaret eder. O halde üniversiteleri şekillendiren üç önemli etmenin olduğu ileri sürülebilir: (1) Sermaye ve tekeller;(2) egemen siyasal iktidar ve ideolojisi; ve (3) muhalif toplumsal ve politik hareketler. Kapitalist sistemde Sermaye ya da tekeller, üniversiteleri en fazla şekillendiren etmendir. Örneğin ABD'de "gerek öğretim programları, gerekse araştırma konuları büyük tekeller ya da bunların oluşturduğu vakıflar tarafından belirlenmektedir."[1] ABD, İngiltere, Fransa gibi ülkelerde yükseköğretim artık geniş bir piyasası olan sektöre dönüşmüştür. Sermaye ve tekel grupları yükseköğretimi tatlı bir kazanç alanı görmekte ve bu alandaki özelleştirme girişimini sonuna kadar desteklemektedir. Sermaye, üniversiteleri sadece ekonomik açıdan teknik bir alan olarak görmemekte, kendi çıkarlarına uygun paradigma anlayışlarını (post-fordizm, postmodernizm, Bilgi çağı, vb.) destekleyecek ve geliştirecek bilgi ve insan gücünün yeniden üretileceği ideoloji-bilgi üretim merkezleri olarak değerlendirilmektedir.

Ülkemizde ise son yıllarda sermayenin Koç, Başkent, Galatasaray, Bilkent, Kadir Has gibi üniversiteleri kurması, bu etmenin önemini göstermektedir. Sermayenin üniversitelere çeşitli biçimlerde müdahalesi olmaktadır. En klasik yolu mütevelli heyetleridir. Sermaye sahipleri, mütevelli heyetleri aracılığıyla üniversiteleri piyasaya bağlamaktadır. Sonuçta üniversiteler, piyasadaki arz ve talebe ya da dengelere göre eğitim ve araştırma yapan,

döner sermaye işleten, piyasada proje peşinde koşan, yarı zamanını özel sektörde geçiren akademisyenleriyle birlikte bir işletme ya da şirket düzeyine indirgenmektedir.Örnek alınan model piyasadaki sermaye işletmeleri ya da şirketleri olunca, işletmelerin benimsediği ve uyguladığı politikalar, üniversitelerin çeşitli mekanizmalar aracılığıyla kullandıkları biçimlere dönüştürülmektedir. Örneğin fayda-maliyet analizleri çerçevesinde kazancını artırmak tek amacı olan bir işletmenin girdi-çıktı sürecini rasyonelleştirmesi (örneğin, en az girdi ile en fazla çıktıyı elde etmek için masraflardan kısıp-işçi çıkarmak ya da taşeron kullanmak-kazancı ya da çıktıyı en fazlaya çıkarmak), üniversitelerde yankısını benzer biçimde bulabilmektedir. Öğrenci harçlarını artırmak, öğretim üyelerinin özlük haklarını kısmak, tasarruf önlemlerine başvurmak, vb. uygulamalar, özel bir işletmenin ticaret/üretim mantığına benzemektedir.

Aslında Türkiye'deki özel üniversitelerin kuruluşu, sermayenin kendi amaçlarının gerçekleştirilmesinde devlet üniversitelerinden umudunu kestiğinin bir göstergesidir. TÜSİAD'ın Türk eğitimine ilişkin raporu, herşeyden önce bu umut kesmenin bir ifadesidir. Günümüzde özel vakıf (sermaye) üniversitelerinin devletten, resmi üniversitelere göre daha fazla ödenek alıp büyük ölçüde özerk-serbest oldukları düşünülürse, sermayenin kendi üniversitelerini kurmasının kendileri açısından ne kadar mantıklı olduğu ortaya çıkar. Örneğin, tepeden tırnağa Amerikan üniversite modelini kendine örnek alan Koç Üniversitesi'nde sadece öğrenci eğitilmiyor. Yaz aylarında büyük işletmelerin elemanlarına da bir yıllık işletmecilik/yöneticilik kursları veriliyor. Karşılığında ise 12.500 dolar alınıyor. Lisans öğrencilerinden 5.000 dolar, lisans üstü öğrencilerinden ise 7.500 dolar tahsil ediliyor. Kadrosundaki öğretim elemanlarının % 60'ını ABD'den getirten Koç Üniversitesi, tam bir üniversite içi rekabet ortamını da sürekli gündemde tutuyor.[(2)] Öte yandan bu üniversitede öğrenci harçlarının dolar üzerinden alınması bir başka anlamlı noktadır.

Galatasaray Üniversitesi'nin de amacı, diğer özel üniversiteler gibi nitelikli elemanlar, dünya ölçeğinde yöneticiler yetiştirmektir. Galatasaray Eğitim ve Öğretim Kurulu Başkanı Prof. Dr. Yıldızhan Yayla, amaçlarını şöyle açıklamaktadır: "Galatasaray'ın yüksek bölümleri, az öğrencili, dünya standardında üst düzey yönetici yetiştirmek amacında. Üniversite yerine Fransa'daki **Grande Ecole**'ün karşılığı olabilecek yüksek okul demeyi uygun bulduk. Fransa'daki uygulama gibi daha özenli, dar kadro ile zor girilip zor çıkılan, ancak nitelikli insan yetiştiren bir kurum olmak amacındayız."[(3)] Galatasaray'da da yıllık eğitim-öğretim ücreti (1994 yılında) 6 milyon TL'sından başlıyor. Amaç, Fransa Devleti'nin de yardımıyla, Türkiye'de ba-

şat hale gelen Amerikan kültürüne karşı Fransız kültürünü yaymak. (Sanki emperyalist ülkelerin büyük elçilerinin cirit attığı hasta Osmanlı Devleti'nde yaşıyoruz.)

Her ne kadar Galatarasay Üniversitesi bir devlet okulu olsa da bu, kağıt üzerinde kalmaktadır. Çünkü üniversite, pek çok ünlü işadamının da içinde bulunduğu Galatasaray Eğitim Vakfı'nın maddi desteğiyle kurulmuş. Öte yandan Fransız hükümeti, Üniversitenin ilerde kurulacak kampüsü için şimdiden 100 milyon dolar yardım yapma sözü vermiş.(4)

Üniversiteleri şekillendiren ikinci etmen olarak egemen siyasal iktidarlar ve ideolojilerinden bahsetmiştik. Sistemi ne olursa olsun her ülkede siyasal iktidarlar, üniversiteleri yönlendirmeye ve denetlemeye eğilimli olurlar. Ya siyasal müdahelede bulunurlar (örneğin Türkiye'de öğretim üyelerinin üniversite dışına atılması ya da siyasi tasarruf amacıyla derme çatma yeni üniversitelerin açılması) ya da ideolojik açıdan etkilemeye çalışırlar. Örneğin Türkiye'deki üniversitelerin tepesinde **Demokles'in kılıcı** gibi asılı duran resmi ideolojiyi takmadan sosyal bilimlerde araştırma yapma en hafifinden engelleniyor. Ayrıca YÖK, bunun tipik bir örneği ve göstergesidir. Öte yandan ODTÜ'nün 1956 yılında kurulması, Demokrat Parti'nin politik bir tasarrufudur. DP, ODTÜ'yü kendisini destekleyeceği umuduyla kurmuştur. Amerikan üniversite modeline göre kurulan bu okulun düzenlenmesinin ardında politik bir beklenti vardır. Fakat bu iki örneğe ek olarak, Türkiye tarihinde üniversitelere yönelik yapılan reform düzenlemeleri adı altındaki müdahalelerin listesi oldukça uzundur ve en ilerici olarak görülen reformların bile üniversiteleri daha da gerilettiği görülmektedir.

Türkiye'deki üniversitelerde demokratik olmayan ideolojik yönlendirmelere dayalı güdümlü üniversite anlayışının tarihi Tek Parti dönemine kadar uzanmaktadır. Ne Darülfünun ne de Cumhuriyet'in üniversiteleri, ideolojik denetim ve yönlendirmelerle bırakınız **ideolojik özerkliği**, mali yönetsel, akademik/bilimsel özerkliğe doğru düzgün biçimde bile sahip olamamıştırlar. Tek Parti yönetiminin üniversiteler üzerindeki ideolojik egemenliği ve denetimi, üniversite kürsülerinden Güneş Dil Teorisi, Türk Tarih Tezi gibi bilimsel olmayan, ırkçı görüşlerin desteklenmesine yolaçmıştır.

Genellikle ilerici diye sunulan 1933 Reformu bile Darülfünun'un yerine kurulacak/kurulan yeni üniversitenin (İstanbul Üniversitesi) siyasal iktidar tarafından daha sıkı denetlenmesini öngürmüştür. "Reform sonucunda hükümet üniversite üzerinde tam bir egemenlik kurmuştur... Bilim ve araştırma düzeyinde istenene ulaşılamamasının yanısıra özerkliğin de yitirilmesi ciddi boyutta bir gerilemedir. Eleştiri, gerek üniversite yönetimi, gerekse siyasal iktidar tarafından 'tolere' edilmeyen bir davranıştı."(5)

Kısacası 1933 Üniversite Reformu, önceden bir parça varolan üniversite özerkliğini ortadan kaldırmıştır. Öte yandan "tek parti yönetiminin üniversite üzerindeki baskısı, savaş yıllarında da artmaya devam etmiştir. Siyasal iktidar üniversite yönetimini, öğretim üyelerini kontrol ettiği gibi öğrenci derneklerini de yönlendirmekteydi."(6) Cumhuriyetin başından 1950'ye kadar öğrenci dernekleri de tümüyle CHP nin yani devletin denetimi altına alınmıştı.(7) DP iktidarıyla da artık yeni bir döneme girilmişti. 1954 yılında TBMM'de alınan bir kararla üniversite özerkliği konusu ağır bir darbe yemiştir. Bu yasanın 1. maddesine göre, eğer hükümet isterse, Milli Eğitim Bakanı öğretim üyesini emekli edebilecek, bakanlık emrine alabilecekti.

Nitekim, bu yasayla 1956 yılında Siyasal Bilgiler Fakültesi Dekanı Turhan Feyzioğlu, yeni ders yılının açılışında öğrencileri kürsüden "nabza göre şerbet vermeyin" diye uyarınca bakanlık emrine alınmıştı.

1961 Anayasası, bu durumu düzeltmiş, fakat bazı noktalarda önceki siyasal uygulamaları aratmayacak olayları gerçekleştirmişti. Örneğin, "siyasal partilere üye olma yasağı üniversite öğretim üyeleri ve yardımcıları hakkında uygulanamaz. Ancak, bunlar partilerin genel merkezleri dışında yönetim görevi alamazlar" derken, öğretim üyelerinin neden partilerin genel merkezleri dışında yönetim görevi alamayacaklarına ilişkin mantıklı bir yanıt verilememiştir. Öte yandan 1961 Anayasası'nda üniversitenin özerkliği güvence altına alınmasına rağmen, (görüşleri ne olursa olsun) Milli Birlik Komitesi'nin 147 öğretim üyesinin görevine son vermesi, gerçekte üniversite üzerindeki siyasal iktidarların egemenliğinin ve denetiminin devam ettiğini gösterir. Yine, 12 Mart 1971 sonrası düzenlenen 1750 sayılı Üniversiteler yasası (1973) da, 27 Mayıs ile görece sağlanan üniversite özerkliğini tümüyle ortadan kaldırmıştır. Bu yasayla artık, üniversiteler hükümetin yani siyasal iktidarın "gözetim ve yönetimi" altında olacaktı. Bakanlar Kurulu'nun üniversite yönetimine el koyması halinde öğretim üyeleri ile yöneticileri için görevden uzaklaştırma kararı verilebilecekti. Bu yasayla öğretim üyelerinin siyasal partilere üye olma hakkı da kaldırılmıştır.

1973'de kabul edilen 1750 sayılı yasayla 1980'lerin ilk yıllarına gelindiğinde üniversiteler artık merkezi YÖK şirketinin birer bayiine, acentasına dönüşmeye başlayacaktı. 12 Eylül ile birlikte serpilip gelişen Döner Sermaye kurumu ve anlayışıyla artık üniversiteler birer şirket, işletme gibi yönetilmeye başlanmıştır. Gerçekte, Yükseköğretim Kurulu'nu (YÖK) düzenleyen 2547 sayılı yasanın üniversitelerde yarattığı tahribatı belirleyebilmek bile güçtür.

YÖK'ü düzenleyen 2547 sayılı yasayla rektör ve dekanlar, düpedüz ideolojik ölçütlere göre atanmıştır. YÖK'ün üniversiteler üzerindeki iç ve dış yö-

netsel işleyişlere ilişkin denetimi ile ders programlarını yönlendirmeye çalışması, ideolojik manipülasyonun doğrudan ifadesi olmuştur. Aydınlar Ocağı'nın Türk-İslam sentezi ideolojisini benimseyen, "milli birlik ve beraberlik" edebiyatıyla Atatürkçülük dışındaki her türlü demokratik görüşü "sapık ideoloji" diye teşhir eden, bazı meslektaşlarını generallere "terörist) savunucusu" diye şikayet eden akademisyenler rektör yapılmıştır. Bu yapılırken, bilim kurumu olarak üniversiteden siyaset dışlanmaya çalışılmış, ama bu bir siyasi ve ideolojik tasarruf olmuştur. Güvenç'e kulak verelim: "12 Eylül'ün rektörleri belli siyasal gerekçelerle (tercihlerle) atanmadılar mı? YÖK'çe sakıncalı bulunan rektör adaylarını eleyen görüşler siyasi değil mi?... Üniversite öğretim üyeleri siyasal parti ve sosyal amaçlı derneklere üye olamazken, kendi tüzüğü ve beyanıyla devletin milli kültür ve eğitim politikasına yön veren bir ocağa üye ya da yandaş olanların rektör adayı seçilip atanması, yaygın ve sözlük anlamıyla 'siyaset' değilse, nedir?"[8] Evet bu bir siyaset idi ama gerici bir niteliği olan siyaset manzarası arzediyordu.

Aslında YÖK ile birlikte şeriatçılık ve ırkçılığın gelişmesine öyle bir izin verilmiş ve desteklenmiştir ki, 12 Eylül'ün üniversiteleri Türk-İslam Sentezi düşünceli kadrolarca doldurulmuştur. Böylece üniversitelerin mali, yönetsel ve bilimsel-akademik özerkliği kaldırılmış, tüm yetkiler YÖK'te toplanmış, öğretim üyelerinin şeriatçılık ve ırkçılık ile iştigal etmeleri serbest bırakılırken, halkın yoksulluğundan ve sömürülmesinden bahseden öğretim üyeleri vatan hainliği ile suçlanmışlardır. 1402 sayılı sıkıyönetim yasası ile 500 kadar öğretim üyesinin üniversitelerden atılması, bu zihniyetin tipik bir göstergesidir. Bunun sonucunda üniversitelere tek tip müfredat dayatılmış ve sosyal bilimlere anarşinin nedeni (!) olarak bakılmıştır.

YÖK ile birlikte üniversiteler, aynı zamanda bürokratik devlet dairelerine, öğretim üyeleri de bu dairelerin "mesaili" memurlarına dönüştürülmüştür. Bu durum, yani üniversite ve elemanlarının 657 sayılı memur yasası içine sıkıştırılmaya çalışılması, ideolojik yönlendirme ve denetimin bir yolu olarak görülmüştür. Bunu başarmak için ırkçı ve şeriatçı memurlara ulufe dağıtır gibi akademik ünvanlar verilmiştir. Asistanlık yerine getirilen Araştırma Görevliliği kurumu, öğretim üyesi kaynağını karşılayamamıştır. Öte yandan Araştırma Görevlilerinin demokrat diye nitelenen öğretim üyeleri tarafından sahiplenilmemesi sonucu, bu meslek de artık çekici olmaktan çıkmıştır.

Tüm bunlara karşın üniversite sorunu, sadece YÖK sorunu değildir. Türkiye'de üniversite sorunu, demokrasi sorununun bir parçasıdır. Demokrasi mücadelesinden ayırdedilemez. Demokratik mücadele kazanımlarının ge-

rektirdiği dönemlerde her kurum gibi üniversite de totaliter yönetim anlayışının denetimine girmektedir. Üniversitelerde yöneticilerin seçimle işbaşına gelmesini "anarşi olur" diye değerlendirenler, üniversite içindeki gerçek anarşinin nedeni olmuşlardır.

Üniversiteleri şekillendiren üçüncü etmen, gerek üniversite içinde öğrencilerin gerekse üniversite dışındaki toplumsal sınıf ve grupların sahip olduğu muhalif toplumsal ve politik hareketlerdir. Bu bağlamda, 1968 öğrenci hareketi, muhalif bir toplumsal ve politik hareket olarak üniversitelerdeki mevcut sorunların reformlarla kısmi olarak düzeltilmesini sağlamıştır. Ancak, Türkiye gibi ülkelerde öğrenci hareketleri daha çok politik nitelikler almış ve doğrudan düzenin devrilmesine yönelmiştir. Bu anlamda ODTÜ'nün Boğaziçi, SBF'nin Mülkiye olmasını engelleyen, üniversitelerin piyasa güçlerince çekip çevrilen basit şirketler olmasını önleyen bu muhalif öğrenci hareketleri olmuştur.

Neden ideolojik özerklik?

Genel olarak düşünecek olursak üniversite, her şeyden önce bir gelenek, özgürce kurulmuş bir eğitim kurumudur."[9] Üniversitede özgürlük yoksa, özgürce bilim, araştırma ve öğretim yapılamıyorsa bir gelenekten, entelektüel bir ortamdan bahsedilemez. Bu özgürce kurulmuş ortamda, öncelikli kaygı entelektüel kaygıdır ve öyle olmalıdır. Bilgiyle uğraşma, bilgiyi sevme ve öğrencilere aktarma, üniversitenin özgür doğasıyla olanaklıdır. Bu anlamda üniversitenin her türlü siyasal iktidar ve sınıftan özerk olması gerekir. Bu da hiyerarşiyi reddeder. Çünkü hiyerarşinin olduğu yerde özgür ve özerk çalışmalar değil, emir-komuta zinciri içinde yapılan güdümlü çalışmalar sözkonusudur. Rosovsky, zaten üniversitelerin de, en az silahlı kuvvetler kadar hiyerarşiyi ve rütbeleri seven kurumlar olduğunun unutulmaması gerektiğini söylerken[10] kuşkusuz YÖK gibi örgütlerin yönlendirme ve denetimi altında bulunan üniversiteleri kasdetmektedir. Aslında rütbe ve hiyerarşiyi, daha çok yönetici ruhlu insanların sevdiğini söylemek gerek. Dilbilimci Noam Chomsky, Amerikan Üniversitelerini yönetenleri "düşünce polisi" olarak nitelerken, gerçekte üniversitelere sızdırılan hiyerarşik ve bürokratik zihniyeti betimlemektedir. Tepede bulunan rektör ya da Mütevelli Heyeti'nin kararlarını yatay değil, dikey olarak aşağıya aktarması, üniversitenin kendi doğasından değil, kapitalist sistemin genel ideolojik yönlendirme ve denetiminin üniversiteleri de etkilemesinden kaynaklanır.

O halde üniversiteler için asıl önemli olan, mali, bilimsel/akademik ya da yönetsel değil, ideolojik özerkliktir. Resmi ideolojinin denetimi altındaki bir üniversitede, resmi ideolojiyi onaylayıcı çalışmalardan daha fazlası yapılamaz. Günümüz Türkiye üniversitelerinin özelleştirmenin zararlarını de-

ğil, yararlarını anlatan araştırmaları tercih etmeleri/yapmaları, ideolojik özerkliğin öneminin göstergesidir. Bir ülkede demokratik değerler, (özgürlük, adalet, eşitlik, barış, katılım, bilim, laiklik, vb.) değerler zinciri içinde en geride yeralıyorsa, o ülkede tüm kurumların ve muhalif toplumsal hareketlerin resmi ideolojinin denetimi ve yönlendirmesi altında olduğu söylenebilir. Türkiye'de üniversitelerin mali, bilimsel, akademik ve yönetsel açıdan görece özerk olduğu dönemlerde bile öğretim üyeleri üzerindeki resmi ideolojinin etkisi sürmüştür. Şu günlerde bile onca siyasal kirlenmeye, gericiliğe, ırkçılığa, sömürüye, yozlaşmaya rağmen üniversitelerden doyurucu bir muhalif sesin gelmemesi, resmi ideolojinin artık akademisyenlerce ne oranda içselleştirildiğini göstermektedir. Öngen'nin deyimiyle[11] devletle eklemlenme sürecine giren ve rejimin organik aydınları haline gelen öğretim üyeleri, resmi ideolojinin etkin rolüne soyunmuşlardır. Gerek toplumda gerekse üniversitelerdeki şeriatçılık ve ırkçılık yanlısı kadrolara etkin ve militan bir siyasal ve akademik bilimsel mücadele verileceğine, medyatik Anıtkabir ziyaretleriyle birşeylerin çözümleneceği sanılıyor. Oysa yapılan, sorunları bir yere havale etmektir. 1980 sonrası "devletin yüce çıkarları", "milli birlik ve beraberlik" "anarşinin nedenleri" adına yapılan akademik (!) çalışmalar ve bunlara ödül babında verilen ulufeler (ünvanlar, yöneticilikler, yurtdışı gezileri, yolluklar, tatiller, vd.) sonucunla İstanbul sermayesi bile resmi ideolojinin yeniden üretimi için onca ödeneğin klasik devlet üniversitelerine verilmesinin karşısında uyanıklık edip o paraları kendi kurduğu vakıf üniversitelerine aktarmaya başlamıştır. Şimdi artık sermayenin kendi üniversitelerinde, resmi ideoloji nakaratları değil, küreselleşme ihtiyacına uygun modern yöneticiler yetiştirilmektedir. Koç'un, Sabancı'nın ırkçı ve şeriatçı destekli resmi ideolojiyle işletmeleri için gereken insan gücünü yetiştiremeyecek olmalarını anlamaları ilginçtir ve anlamlıdır. Çünkü kapitalizmde üretici güçlerin sürekli değişmesi ve gelişmesi, resmi ideolojileri bile aşar. Ancak sermayenin tümüyle paralı ve kapitalist zihniyetli bu yeni üniversitelerinde yeni ve daha sofistike bir resmi ideoloji belirir. Bu resmi ideolojinin temel parametreleri kar, kazanç, meritokrasi, piyasa, maliyet, girdi, çıktı, arz-talep, vb. değerler olunca özgür, özerk ve bilimsel üniversitenin ancak demokrasi mücadelesine bağlı olduğunu gösterecektir.

DİPNOTLAR

(1) T. Cemal, "Cumhuriyet Döneminde Üniversite-İktidar İlişkileri", ***Ülke***, Sayı: 11/12, 1980.

(2) İlknur Kızıltoprak, "Türkiye'nin Yeni Üniversiteleri-Koç Üniversitesi", ***Aktüel Dergisi***, Sayı: 166, 8-14 Eylül 1994.

(3) ***Cumhuriyet***, "Galatasaray Üniversitesi-Amaç, dünya standartlarında üst düzey yönetici yetiştirmek", 29.11.1994.

(4) Deniz Birsin ve İlknur Kızıltoprak, "Türkiye'nin Yeni Üniversiteleri-Galatasaray Üniversitesi", ***Aktüel Dergisi***, Sayı: 165, 1-7 Eylül 1994, sf. 22.

(5) Cemal, y.a.g.m., sf. 109.

(6) Cemal, y.a.g.m., sf. 109.

(7) Cemal, y.a.g.m., sf. 109.

(8) Bozkurt Güvenç, "Rektör Seçimleri ve Evren'in Endişeleri", ***Cumhuriyet***, 5 Eylül 1992.

(9) İ. Sandıkçıoğlu, "Üniversite Üzerine" in ***Üniversite üzerine*** İ. Sandıkçıoğlu ve diğerleri, Demokrat Arkadaş Yayınları, sf. 21.

(10) Henry Rosovsky, **Üniversite-Bir Dekan Anlatıyor**, (Çev. Süreyya Ersoy), TÜBİTAK Popüler Bilim Kitapları: 6, 1994, sf. 9.

(11) Tülin Öngen, "Öğretim Üyelerinin Siyasal Profili", *ÖES Bülten*, Sayı: 20, Mart 1996., sf. 6.

RP GELDİ; "NE OLACAK BU MEMLEKETİN HALİ?"

Erdoğan Aydın

Artık Erbakan'ın başbakan olduğu bir Türkiye'de yaşıyoruz.

Bu çok önemli gelişmenin, yakın geçmişten başlayarak olabildiğince ayrıntılı bir fotoğrafını çıkarabilmek, muhalefet alanının, en azından ahlaki ve ideolojik olarak yalnızca sola kaldığı bundan sonraki süreç açısından büyük önem taşıyor.

Rp Iktidara Yürürken...

Anımsanacağı gibi, RP'yi birinci parti haline getiren Aralık 1995 seçimleri sonrası içine girilen atmosferde, diğer partilerden laiklik adına medet umulması çok yaygın bir kesimde egemen oldu. RP'nin hükümet dışı bırakılmasının laiklik adına bir zafer olacağı yanılsaması yaşandı. Ne var ki her ne pahasına olursa olsun RP'nin hükümet dışı bırakılması amacıyla sermayenin, medyanın, devletin ve kimi laik güçlerin desteğiyle kurulan Anayol Hükümeti, bırakalım laiklik adına bir rahatlama getirmeyi, çok kısa sürede, herşeyi daha da berbat ederek yıkıldı. '96'nın ortalarına gelindiğinde, bu politikanın sonucu olarak RP, oy oranını ve meşruiyetini, dolayısıyla düzenin onu hazmetmesinin koşullarını da arttırmıştı. Kuşkusuz bu süreçte RP de düzenin güvenini kazanmakta mesafe almış ve karşılıklı bilek güreşi RP'nin kendini düzene kabul ettirmesiyle noktalanmıştı. RP, artık düzenin kabul edilebilir, iktidar kendine emanet edilebilir, krizin çözümünde kendinden medet umulabilir partilerinden biridir.

Anayol deneyi, laikliğin, tüm ezilen güçlerin kendilerini özgürce ifade edecekleri, emek üzerindeki baskıların ortadan kalkacağı özgürlükçü bir perspektif dışında savunulamayacağını bir kez daha gösterdi. Yine bu süreçte görüldü ki, laiklik adına kendisine hayırhah tutum takınılan Anayol'un tarafları, laiklikten çok daha fazla RP'ye yakındırlar ve 'laikliklerine' toz kondurmamaya çalışırken RP ile hükümet kurmakta birbirleriyle yarışıyorlardı. Keza medyanın RP karşıtlığının da, bir özgürlük ve bu bağlamda bir laiklik aşkından değil topluma dayatılan kalıplar dışındaki herkesi dışlayan totaliter geleneğin gereği olduğu bir kez daha görüldü.

Soğukkanlı bir irdeleme yapıldığında; 1- Anayasal belirlemeye rağmen Türkiye'deki rejimin laik olmadığı; 2- bugün RP'ye karşı "laik" görülüp destek verilen sağ partilerin, gerek Sünniliğin devletin temel siyasal dayanağı haline getirilmesi gerekse de RP'nin gelişmesinden birinci derecede sorumlu olduğu; 3- dinin kitlesel genişlemesi ve toplumsal bir kontrol aracı olarak artan oranda siyasallaştırılmasında devletin de, özellikle 12 Eylül ile birlikte doğrudan bir işlevi olduğu; 4- rejimin despotik karakteriyle sömürü ve eşitsizliğe karşı çaresizliğe soktuğu kitlelerin dine sığınmak durumunda bırakıldığı gerçekleriyle karşılaşıyoruz.

Dolayısıyla totaliter devlet geleneğini aşarak her anlamda demokratik bir Türkiye hedefine bağlanmayan hiçbir mücadele proğramının, gelinen noktada laikliği savunup varedilmesini sağlayamayacağı bir gerçeklikte yaşıyoruz. Şeriatçı dalganın gelişmesinin bu korkunç eşitsizlik ve baskı rejiminin neden olduğu çaresizlikten bağımsız olmadığı gerçeğinin görülmemesi halinde, laiklik adına verilecek mücadelenin bugüne kadar olduğu gibi başarısız kalmaya mahkum olması kaçınılmazdır. Bu bağlamda etkili bir siyasal odak yaratılamaması halinde şeriata karşı tepkilerin de, yine bizzat şeriatçılığın yolunu döşeyen merkez sağa ve devlete yedeklenmenin önünü almak da mümkün görünmemektedir.

Devleti siyasetin belirleyici ögesi yapan, sermayenin çıkarlarını herşeyin üstünde gören, "biz"den olmayanların ezilmesi ve dışlanmasına ses çıkarmayan bir "laiklik" anlayışıyla, gerçekte bir özgürleşme bayrağı olan laikliğin savulması da mümkün olamayacaktır. Aksine laikliği etkili kılmak emek ve özgürlük mücadelesini etkili kılmaktan geçmektedir.

Anımsanacaktır, seçim öncesi pekçok kişinin tamamen laik kaygılarla sağ partilere oy vermesi şeklinde kendini gösteren yabancılaşma eğilimi, seçim sonrasında bu kez, "RP olmasın da kim olursa olsun" şeklinde bir paranoyaya dönüşmüştü.

Denize düşmüşün yılana sarılması özdeyişini anımsatan bir yaklaşımla karşı karşıyaydık. Oysa ne seçim sonuçlarıyla "denize" düşülmüştü (uzun zamandır "deniz"deydik zaten) ne de "yılana" sarılmakla boğulmaktan kurtulmak mümkündü.

Dünya çapında sağa kaymanın yaşandığı bir atmosferde bu durum, kitle psikolojisi açısından kuşkusuz anlaşılabilir bir durumdur; ancak ehven-i şer (kötülerin iyisi) ile yetinen bir yaklaşımla bunun teorize edilmesini anlamak olanaksızdı.

En başarılı olması halinde bile yapacağı şey, sosyal devlete ilişkin hak kırıntılarının tasfiye edilmesi, her türlü ezme ilişkilerinin pekiştirilmesi, ya-

ni emekten ve aydınlıktan yana olmayan bir düzenin rayına oturtulmasını gerçekleştirmek olan bir Anayol'a yedeklenmenin, kimi laiklerin ve siyasal atmosferin ne kadar olumsuz bir noktaya savrulmuş olduğunu göstermekten başka anlamı olmasa gerek. Kaldı ki, gerek şeriatçılığın yolunun düzlenmesi gerek Kürt sorununun bir savaş sorununa indirgenmesi ve günügünden artan eşitsizlik ve baskılardan Anayol geleneğinin doğrudan sorumluluğu da özellikle anımsanmalıdır. Daha önemlisi RP'yi engellemek adına başvurulan böylesi yüzeysel çözümler, RP'nin düzen karşıtı tepkileri çok daha rahat istismar edebilmesini, dolayısıyla hem bu temelde yükselişini sürdürebilmesini, hem de solun önünü kesmesini sağlamıştır.

Diğer yandan böylesi bir konumlanış, laikliğin, tüm sorunların asli müsebbibi konumundaki düzenle ve onun hiçbiri temiz ve asla demokrat olmayan güçleriyle özdeşleşmesini, ezilen ve çaresizliğe mahkum edilen yığınların ise, tek seçenek olarak dine ve RP'ye yönelmelerine neden olmaktadır. Sonuç olarak ezilenlerin hak ve özgürlüklerinden kopartılamayacak kadar toplumsal bir sorun olan laikliğin savunulmasının devletin çelik çekirdeğine, Anayol'a, burjuvaziye ve emperyalizme bırakıldığı böylesi bir yaklaşımda laiklik, en azından emekçiler ve ezilenler nezdinde ete kemiğe büründürülemez bir kavram haline gelmektedir.

Dolayısıyla, RP'li hükümetin kuruluşu öncesinde, kimi laik kalemlerin yaptığı gibi, "ister gudubet olsun ister garabet, bir araya gelin ve kurun bir hükümet" tavrı, laiklik adına bir talihsizlik örneğiydi. Keza Anayol hükümetine, yine aynı kaygıyla, kurulduğu ilk günden muhalefet edilmemesi gerektiği yaklaşımı da. Bu yaklaşımlarla gerçekte RP'nin, ezilen kitleler nezdinde demokrasi havarisi kesilmesinin yolunun düzlenmesinden başka birşey yapılmış olmuyordu.

Egemen güçler, henüz hazır olmadıkları RP'li bir hükümeti, komünistlere yönelik soğuk savaş artığı politikalarla dışlayarak, gerçekte laikliği değil, kısa vadeli çıkarlarını savunuyorlardı. Ancak hem onlar kördüler hem de bu politikaya yedeklenme talihsizliği gösteren kimi laikler.

Unutulmamalıdır ki RP'li bir hükümeti göze alamamış bir Türkiye, demokratik dinamiklerinin, dolayısıyla gerçek laiklerin değil, bu eşitsizlik ve despotizmin sorumlusu olan egemenlerin Türkiye'si olmaya devam edecekti. Böyle bir süreçte ise şeriatçılık, bir yandan bizzat devlet aracılığıyla ülke çapında kurumlaştırılırken, şeriatın siyasi temsilcisinin de emekçiler ve ezilenler nezdindeki temsili konumu günügünden gelişmesi sözkonusu oluyordu.

Bugün RP artık hükümettedir. RP'nin bu yeni durumdaki taktiği ise, bir yandan sistemin temel normlarını (NATO, AB, üniter devlet, pazar ekonomi-

si) sahiplenerek sistemin egemenlerine sistem içi olduğunu ispatlamak diğer yandan da sistemin ezdiği kesimlerin sorunlarını sahipleniyor görünerek düzen karşıtı muhalefeti yedeklemek olacaktır. Böyle bir partiyi salt laiklik temasıyla geriletmek olanaksızdır. Aksine laikliği de savunmanın yolu, bugün herzamankinden çok, ezilenlerin sorunlarının sahiplenilmesinden ve düzeni aşan alternatif bir düzen projesini bayraklaştırabilmekten geçiyor.

Şeriatçı partinin hükümet olduğu bugün, ana muhalefetin kim olacağı sorunu, herzamankinden daha önemlidir. Çünkü RP'li iktidar, emekçilere yönelik muhalefetteki gibi rahat demagoji yapma olanağından yoksun olacaktadır. Ortada ciddi bir boşluk oluşmuştur ve bu boşluğun doldurulması, laikliğin düzen karşıtı ve özgürlükçü bir perspektifle ele alınmasını gerektiriyor.

Mevcut Cumhuriyet'i savunmak temelinde laikliğin savunulabileceği yanılgısından kurtulmalmak gerekiyor; çünkü: 1-Anayasal belirlemeye rağmen rejim laik değildir. 2- Şeriatçı hareket bu düzenin yumuşak karnı olan eşitsizlik ve adaletsizliğin istismarından besleniyor. 3-Neden olduğu sorunların yarattığı tepkileri etkisizleştirmek için şeriatçılığı besleyen bizzat düzenin kendisidir.

Iktidar ve RP

Bir türlü aşılamayarak toplumu ciddi bir sıkışmışlık ve arayışa sürükleyen kriz koşullarında siyasal arenada yaşanan sol muhalefet boşluğunun "solcu" bir söylemle başarıyla istismarı, RP'nin son dönemdeki yükselişinin temel nedeni olmuştur. Sistemin krizi derinleştikçe, RP, düzene karşı etkili bir muhalefet yürütmesi, yaygın sosyal dayanışma kurumları oluşturması yanısıra dinin dünya çapında yükselen etkisi ve Devletin toplumu kontrol için dine artan oranda destek vermesinin avantajları sayesinde büyük bir etkinlik elde etti. Bu sayede hem orta sınıfların sınıf atlama hem de ezilenlerin sorunlarını çözme umutlarını kendine kanalize etmeyi başaran RP, böylece hem hızla büyüdü hem de toplumsal tepkilerin düzenden kopuşunu engelleyen bir işlev gördü.

RP'nin hükümet olması, sözkonusu bu yükselişin devamını olanaksız kılan bir işlev görecektir. Herşeyden önce bu değişimle birlikte RP, sistemin temel bir muhalifi olmaktan çıkıp sistemin krizini aşmaya çalışan merkez partisi konumuna yükselmiş olmaktadır. Bu ise, büyüyebilmek için muhalefette çıkarlarını ifadelendirdiği kesimlerin bundan sonraki ezilmesini bizzat sürdüren bir konuma yükselmesi anlamına gelmektedir.

12 Eylül'den başlayarak toplumun kontrolü için dinsel ideolojiyi yaygın-

laştıranların, gün gelip de bundan etkilenmemeleri düşünülemezdi. Nitekim toplumsal kontrol aracı olarak yaygınlaştırılan din, kendi siyasal özüyle sağladığı etkinlikle sermayenin kendine biçtiği alanla yetinmeyerek iktidarın temel alternatifi haline gelivermekte gecikmedi. Toplumsal dengelerdeki bu değişimin, siyasal iktidarın yapısına yansımaması ancak bir yere kadar engellenebilirdi ve onların düzenin gerçekte radikal karşıtı olmadıkları, üstelik yaşanan krize karşı kullanılabilecekleri de görülünce, RP'li hükümetin, devletin bizzat çelik çekirdeğinin onayıyla kurulduğu noktaya gelindi.

Dine ve RP'ye bakış açısındaki bu ılımlılaşma, başka bir seçeneğin üretilemediği bir gerçeklikte RP'nin denenmesi fikrini de daha rahat kabul edilebilir hale getirdi. Böylece RP'nin düzenin merkezi tünelinden geçmesine izin verildi veya geçmeye davet edildi. Tünelin öte tarafı RP'ye de artık devletin temel taşlarından biri olma olanağı tanıyordu; ancak öncelikle boyun eğmek, tünelden geçecek kadar sürünme yeteneğini kanıtlamak gerekiyordu. Politik hayatımıza hakim olan askeri eğitim kuralı, yani süründürmek, sistemin en kitlesel ve en güçlü muhalifine yaptırılıyordu. Böylesi paspas edilmeyi hazmeden, hele ki RP gibi paspas olma sürecine böylesi cansiperane atılan bir partinin sistem için kalmaya devam etmesi düşünülemezdi. Ve 15 günde görüldü ki RP, sistemin sınavından başarıyla geçmeyi "Allah'ın sınavı"ndan geçmekten daha çok önemsiyordu.

Bu süreçte merkez sağı tekleştirmek adına gözden çıkarılarak yolsuzluk gensorularıyla iyice örselenen Çiller ile kuracağı hükümetin RP'nin denetim altında tutulmasında önemli olanaklar sağlayacağının da açığa çıkmasıyla RP'li hükümete yol verildi. Bu koşullarda dün ANAP-RP ortaklığını engelleyen iç ve dış güçler bugün DYP ile ortaklığı, yumuşayan bir muhalefetle kabullenmişlerdir. Dikkat edilirse daha temiz ve görece daha İslamcı kadrolar içeren ANAP yerine daha kirli ve daha yıpranmış DYP'li bir hükümetin hazmı daha mümkün olmuştur ve bu da sistemin bu hükümet üzerindeki kontrolünü kolaylaştırıcı bir anlam taşımaktadır. RP'nin hükümet olmak için bizzat kendisinin gensorulara boğduğu partiyle uzlaşması ise onun trajedisi oldu ve kendi tabanı üzerinde, eski saf görüntüsünü bozarak, sistemin diğer partilerinden farksızlığını ortaya koymada önemli bir gelişme olmuştur.

"Adil düzen" bayrağı açarak, gerçekte bir eşitsizlik ve özel mülkiyetçilik düzeni olan şeriata karşı hile yapan RP, hükümet olabilmek için şimdi de "adil düzen" sözünü terkederek onun sayesinde umut aşıladıkları insanlara karşı yeniden hile yoluna sapıyorlar. DYP ile kurulan Hükümet, RP'nin gerçekte "adil düzen" diye bir derdi olmadığı gibi şeriatçılıkta da tutarlılıktan yoksun olduklarının somut bir göstergesi oldu. Dolayısıyla RP'nin, öncelikle bu ilkesizlik, ilkesizliğin diğer burjuva partilere bile parmak ısırtacak boyut-

lardaki örneği olarak sorgulanması gerekiyor. Ciddi bir ahlak ihlali durumuyla karşı karşıyayız ve bu durum solun, eğer kullanabilirse RP'ye oy verenlere ulaşmasında temel bir argüman oluşturmalıdır.

Bu noktada kimi şeriatçı kalemlerden yükselen, RP'nin taahhütlerinin tek tek geçersiz kılındığı ve her ne pahasına olursa olsun iktidar olup günü kurtarmaya çalışanların radikal dönüşümler gerçekleştirmesinin beklenemeyeceği yönündeki kaygılar boş değildir.

İktidar nimetleri için böylesi tavizkar davranabilen bir partinin iktidarda pür ideolojik davranabileceğini gerçekten de düşünmemek gerekiyor. Dolayısıyla RP'li iktidarın, Anayol iktidarından biraz daha İslamcı olmaktan veya Türk İslamcı çizginin görece İslamcı Türk bir çizgi olarak devamından öte bir sonucu olmayacağı rahatlıkla söylenebilir. Kaldı ki burda da köklü bir başarı mümkün görünmemektedir. Gerek uluslararası sistemle olan entegrasyon ve ideolojik etkilenmenin düzeyi gerekse de zayıf ve yıpranmış konumuyla bu Hükümetin muktedir, dolayısıyla çok şeyi değiştirebilir bir hükümet olması mümkün görünmemektedir.

RP'li hükümetle birlikte iki noktaya özellikle dikkat çekmek gerekiyor: Eğer çok kısa zamanda düşmez veya düşürülmezse bu hükümet, Cumhuriyet Devletinin üçüncü merkez kaymasının pekiştirilmesi işlevi görecektir. Laik Cumhuriyetçiliğin 1950'de yerini terkettiği muhafazakar Amerikancılıktan sonra, ne zamandır kurumlaşan Türk İslamcılığın belirgin bir konuma geçmesini ifade etmektedir. Kuşkusuz RP ile artan İslamcı dozajın şeriatçı bir egemenliğe dönüşmesi mümkün görünmemektedir; ancak sözkonusu bu İslamcı ağırlıklı süreçle birlikte Türk İslamcı omurganın daha da güçlenmesi beklenmelidir. Özetle bu Cumhuriyet zaten ne zamandır Kemalistlerin sandığı Cumhuriyet olmadığı bir yana, şimdiden sonra onların sandığı Cumhuriyet'ten artarak uzaklaşan yeni bir Cumhuriyet olacaktır; hem de o Cumhuriyet'i RP'den korumak adına medet umdukları güçlerin işbirliği içinde.

İkincisi, devletin 12 Eylül'le birlikte artan oranda toplumu İslamcılaştırmasından yoğun olarak beslenmekle birlikte esas olarak Cumhuriyet'le rövanş içinde, ona rağmen bir akım olarak düne kadar krizin önemli bir ögesi durumundaki RP, bugün artık krizi aşmanın temel aracı konumuna yükselmiştir. Hükümetin kuruluşunun arifesinde devlet de RP de bu yeni durumu benimsemiş görünmektedir. Bunun faturası olan devletin daha da geriye değişimi ise "laik" devlet ve Batı'nın değil özgürlük ve emek güçlerinin problemidir.

Diğer yandan sistemin, mevcut dengeleri altüst edeceği korkusuyla RP'ye yönelik düne kadar izlediği, iktidarsız bırakma politikasının da iki ilginç sonucu olmuştur. Bunlardan birincisi, RP'nin bu engellemeyi, düzenin gerçek mağdurlarının sorunlarını sahiplenip İslamı da bu sorunların çözüm aracı gibi sunarak göğüslemesiyle, biranda en büyük parti haline gelmesidir. İkincisi, bu dışlayıcı politikayı aşabilme çabası, RP'nin demokrasinin olanaklarını keşfetmesini, şeriatın referansları ile demokrasinin kuralları arasında bağlantı ve geçişler gerçekleştirmesini ve RP'lilerde görece demokratik alışkanlıklar oluşmasını sağlamıştır.

Elbette ki bunlar RP'nin köklü bir dönüşüme uğradığı, şeriatçı bir parti olmaktan çıktığı anlamına gelmiyor. Aksine O, şeriatçılığın modern bir zeminde yeniden üretilmesinin yansıması oluyor ve yapısal pragmatizmi ile demokratik değerleri olabildiğince istismar etmeye, mevcut düzenin boşluklarından şeriatçı mevziler elde etmek için yararlanmaya çalışıyor. Ancak referanslarda ve davranış biçimlerindeki bu görece değişiklikler, Onun geleneksel bir şeriatçı örgütlenme olmaktan çıkmasını ve somut duruma uygunluğunun avantajlarıyla geleneksel örgütlenmeleri (tarikatlar, cemaatler, vs.) hegemonyası altına almasını sağlıyor. Bundan sonrası ise, rüzgarın yönüne, kendi içindeki ve kendisiyle sistem arasındaki dengelere, politik öznelerin uygulayacakları politikaların etkinliğine bağlı olarak biçimlenecektir

Açıktır ki, Onu olabildiğince muhalefete hapsederek demokrasiyi savunur ve meşruiyetini artık demokraside de arar konuma sokan rejimin kendisinin demokratlığından sözedilemez. Aksine kurumsal bir anti demokrasiyle karşı karşıyayız. Bununla birlikte şeriatçı hareketin bu bütünsel anti demokrasiye göre bile daha geri bir durum olduğunu, deyim uygunsa siyahın siyahı olduğunu belirtmek gerekiyor.

Nitekim bugüne kadarki politikalarına baktığımızda, Onun, başta Kürt, Alevi ve emeğin hakları olmak üzere her türden özgürlüğün düşmanı bir politika izlediği gerçeğiyle karşı karşıya kalıyoruz. Öyle ki Türkiye'nin hiçbir özgürleşme probleminde RP'nin olumlu bir katkısına rastlamak mümkün olamamıştır. Demokrasiyi tamamen istismar amaçlı bir nalıncı keseri gibi kullanan RP, kendi dışındaki hiçkimsenin haklarından yana savunucu bir tavır sergilememiş, bu anlamda sadece muhalefette oldukları zaman hak ve özgürlükleri anımsayan Türk siyaset geleneğinin en geri parçası konumundadır. RP'nin demokrasiden anladığı şey, şeriatçıların iktidar olma "hakları" ve yüzde kaç oyla gelmiş olursa olsun ele geçirilen iktidar aracılığıyla (tabii önündeki fiili engel olan devletin çelik çekirdeği izin verdiği oranda) toplumu dönüştürmeleridir.

Düne kadar RP'yi iktidarsız tutmaya çalışan sistem, Onun önemli oranda uysallaştırıldığından, ekonominin mevcut dengelerini sağlayan yönelimlerde ve dış politika taahhütlerinde radikal bir değişimi zorlamayacağından yana görece rahatlamıştır. Diğer yandan parlamentonun bu bileşiminde denenebilecek tüm seçeneklerin başarısızlığı sonucunda bu dönemi Onsuz atlatmanın olanaksızlığının görülmesiyle RP'nin hükümet olmasının önü açılmış oldu.

Tabii devletin çelik çekirdeği açısından kabullenilen RP'li koalisyonun altında bir çapanoğlu bulmak da pekala mümkündür: Örneğin bu Koalisyon, merkezin temsili açısından zaten gözden çıkarılmış DYP'nin ve kendisine karşı kuşkuların aşılması çok zaman isteyen RP'nin krizi aşma misyonuyla yıpratılarak tasfiyesi operasyonu olarak da görülebilir.

6 ay önce ANAP'ın onunla koalisyon kurmasını engelleyen güçler, merkez sağın tekleştirilmesi için alabildiğine yıprattıkları DYP ile koalisyon kurmasına ses çıkarmamaları ,bu çerçevede anlaşılabilir. Sistemin egemen odakları, artık RP'ye muhalefet eden değil, "gözleyen", yolaçan bir duruma geçerek hükümetin kuruluşunu mümkün kıldılar. Esasen RP'nin de bu olasılığı görerek, sistemin merkezinde kurumlaşarak bu planı tersine çevirme umuduyla işe soyunduğu da açıktır.

Hükümette kalmak ile sistemin gereksindiği ekonomi politikası ve onun siyasal taahhütlerine boyun eğmek arasında doğrudan bir bağımlılık olan bir dönemeci yaşıyor Türkiye. Son dönemde tekmerkezlileşen dünya sistemi ile o kadar ileri bir entegrasyon içine girilmiştir ki, çok ciddi bir toplumsal temeli ve radikal bir karşıt ideolojisine rağmen bu koşullarda RP'nin burnunun dikine gitme olasılığı yoktur. RP'nin, bu hükümet sürecinde kendi doğrultusunda çok fazla değişim yapma olanağı olmadığı gibi niyeti de görünmemektedir. Keza Erbakan'ın, tasfiye etmeyi taahhüt ettiği "rant ekonomisi", ekonominin genel dengeleri üzerinde öyle bir çöreklenmiştir ki, asıl ona dokunmaya kalkacak olanları sarsacaktır.

Nitekim Maliye Bakanı'nın faizlere üst sınır getirilmesi doğrultusundaki nabız yoklamasının karşılığı, faizlerin, 5 puanlık artışla %140'lara fırlaması ve buna rağmen 80 trilyonluk bono satışı beklenirken ancak 16 trilyonluk satış yapılabilmesine ve rantiyecilerin bu işten 1,7 trilyonluk ek rant elde etmelerine neden oldu. Üstüne üstlük Maliye Bakanı da, bizzat Erbakan'ın müdahalesiyle, "ben öyle demedim" diyerek salt kendisinin değil, partisinin temel bir taahhüdünü geri almak zorunda kalıyordu. Borçlanmalar ve bunu güvenceye alan faiz oranlarıyla ayakta kalan bir ekonomide is-

tikrarın ve üretimin, mevcut dengeleri olabildiğince sarsmamayı zorunlu kıldığı gerçeğini göstermesi açısından bu örnek, piyasanın RP'ye burun sürttürmesinde bir kilometre taşı olarak düşünülmeli.

En azından orta vadede ekonominin olmazsa olmazı durumundaki borçlanmanın devamı, içte piyasaları ürkütmemeye dışta ise IMF ile uyumlu olmaya bağlı. RP gibi piyasa ve Batı ile sorunlu bir parti açısından ise içte ve dışta güven çok daha önemli bir sorun. Bundandır ki adeta burun sürttürmek ve ek güvenceler elde etmek yoluna gidiliyor.

Kuşkusuz piyasanın bir gericilik odağının burnunu sürtmesini sevinçle karşılamak gerekmiyor. Çünkü bu problem salt bir gericilik odağının değil, sosyal demokratların, ama daha da çok sol bir iktidar olasılığının problemi olarak karşımıza çıkıyor. Yani bu noktada RP ile ortak bir paydamız var. Piyasa RP'yi tıpkı bizi sevmediği gerekçeyle sevmiyor ve iyice boyun eğmesini istiyor. Bu durum karşısında bize düşen, bir yandan RP'yi sözlerini gerçekleştirmeye, boyun eğmemeye zorlamak, ancak piyasaya karşı kazanımlarını onun bile gerisinde bir siyasal kanala akıtacak olan RP'nin destekçisi durumuna da düşmemektir.

Problemin bir de bizimle ilgili bir diğer yanı, benzer bir iktidar olasılığına karşı kendi çözümlerimizi üretmek zorunda olduğumuzu göstermesidir. İç ve dış borçlanmanın alabildiğine arttığı bir ortamda daha da artan piyasanın gücünün dikkate alınmamasının sonucu olan bu durumun, tam da piyasanın hakkından nasıl gelebileceğimiz açısından irdelenmelidir. RP'ye karşı piyasanın gücüne adeta teşekkür eden solcu eskileri veya salt laikler arasında yaygınlaşan tavırdan da uzak durulmalıdır; çünkü böylesi bir yaklaşım, kendimizin bizzat düşünsel düzeyde teslim alınması anlamına geliyor.

Bu noktada hemen işaret etmeliyiz ki, Hükümetin kuruluşunun hemen ardından Erbakan'ın, "bizim modelimiz Malezya'dır, Endonezya'dır" şeklindeki açıklamaları, uygulanacak ekonomik politikanın rengi açısından "Adil Düzen" boş sözünden çok ciddi bir anlam taşımaktadır.

Erbakan'ın bu açıklamasından övgüyle sözeden, Osmanlıdan Şeyhülislam Ebussuud'un ve Cevdet Paşa'nın faiz konusundaki tavırlarını örnek vererek, durumu olumlamaya çalışanların niteliği de düşünülürse, (Bkz. Taha Akyol, Milliyet, 20 Temmuz 1996) sorun daha da önem kazanıyor.

Pazarın güvenli yeniden üretimi için Şeriatın kurallarını ihlalde alabildiğine liberal davranan Ebussuud hazretlerinin, halkın hak ve özgürlüklerine ilişkin dehşetengiz katı fetvalarını anımsayınca işin rengi daha bir belirginleşiyor. Öyle görünüyor ki, Erbakan'ın da tıpkı Ebussuud gibi davranması,

yani pazara sınırsız özgürlük ortamı sunması halinde, toplumsal tepkileri şeriatçı totaliterizmle boğmaya çalışması, düzen tarafından (en azından ölüm orucunda da görüldüğü gibi, kraldan daha kralcı role soyunan RP işleri zıvanadan çıkıncaya kadar) el ovuşturularak izlenecektir.

Sermayeyi rahatlatan böylesi açıklamalar elbetteki emek güçlerince kaygıyla karşılanmalıdır. Çünkü adı geçen "modeller", uluslararası sermayenin, güven ve avantajlarını arttırarak gelmesini sağlayan, işgücü değerinin olabildiğince düşürüldüğü ve bunun için toplumun olabildiğince ağır baskı altına alındığı modeller. Kuşkusuz bu yolla artan bir kalkınma sağlıyorlar; ancak bu kalkınmanın, temelde o ulusların değil, sağlanan avantajlardan yararlanan çok uluslu şirketlerin kalkınması olduğu da, ayrıca iktisat bilgisi gerektirmeyen bir gerçektir. İşte burda sosyal kontrol mekanizmalarına artan bir gereksinim ortaya çıkıyor ki, dinsel siyaset tam da böyle bir gereksinime cevap veren işleviyle önem kazanıyor. RP'ye rıza gösterilmesinin altında yatan hesap tam da bu değil midir zaten.

Sözkonusu "model"in çarpıcı bir özetini Ralp Dahrendorf'un satırlarında buluyoruz: "Çürümüş Batı değerlerinden uzak durmak için kuvvetli bir hükümet gerekli. Bu da otoriter bir yönetim demek. Otoriter yöneticiler aktif bir muhalefete izin vermemeliler, ama güç dengelerini değiştirmeyi düşünmedikleri müddetçe, insanlara sınırlı bir 'özgürlük' de tanımalılar. Kanunlara saygılı yurttaşlar sadece kendi işleri ve aileleriyle ilgilendikleri taktirde liderlerinin gazabından korkmamalıdırlar. .. Kısaca, politik özgürlükler içermeyen bir ekonomik büyüme ve sosyal uyum formülü bu" (Aktaran, H. Kozanoğlu, Yeni Yüzyıl, 5 Ağustos 96).

Burda egemenlerin, çıkarlarıyla örtüştüğünden RP yönetiminin de bile bile lades dediği bir hesabından da sözedilebilir. Düzen, krizi aşmaya yönelik politikaları, Batı ve faiz karşıtlığından onca hararetle sözeden partiye uygulattırarak, 12 Eylül'den beri İslami kanala yönlendirilen düzen karşıtı tepkilerin bu yolla massedilmesi operasyonu gerçekleştiriyor.

Esasen bu politikanın öncelikle şeriatçı kanattan da ciddi destekleri olduğu unutulmamalıdır. Bu kanatta ciddi bir sermaye birikimi oluşmuştur ve RP'nin politikaları açısından da bu kesimlerin (büyük sermayenin çıkarlarıyla da örtüşen) gereksinimleri tabanın gereksinimlerinden çok daha önemlidir. Nitekim MÜSİAD'tan gelen öneriler, sözkonusu bu Doğu Asya kalkınma modellerinin örnek alınması, bu kapsamda sosyal güvenlik yerine aile kurumunun güçlendirilmesi, emeklilik yaşının erkeklerde 60, kadınlarda 55'e yükseltilmesi, işsizlik yardımının "tembelliği teşvik" olduğu gerekçesiyle reddi, çalışma saatlerinin yükseltilmesi, "kanun-nizam hakimiyeti, kurallara uyum ve istikrar için milli şuurun" yükseltilmesi gibi faşizan bir

karakter taşımaktadır. Yine uluslararası ilişkilerin demokratik geleneklerin etkisindeki Batı kurumları üzerinden değil, vahşi kapitalizmin hiçbir yasa tanımaz koçbaşları olan uluslararası şirketler üzerinden yürüdüğüne işaret eden MÜSİAD, "demokrasinin artık ideal bir rejim olmadığı ve Türkiyenin Doğu Asya ülkelerini örnek almasını" savunmaktadır. Bu noktada insanın Malezya Devlet Başkanı Mahatir Muhammed'in, "demokrasinin, uygulayıcılarını mahvedebilecek eksiklikleri vardır" açıklamasını anmaması olanaksız.

Esasen bu yönelimin salt bu alandaki sermaye birikiminin sonucu olmadığı, aksine şeriatın perspektifiyle de çok daha uyumlu olduğu teslim edilmelidir. Dolayısıyla hem bu sermaye birikimi, hem her türden çağdaş baskıya karşı payanda olacak şeriatçı toplum tasarımı hem de iktidarda olmaktan dolayı zorunlu hale gelen uluslararası sermaye ve onun ülkemizdeki büyük uzantılarının talepleri ışığında "Adil Düzen"in uygulanma alanına girmeyeceği açıktır. Bir diğer zorunlu belirleme de, böyle olmasının DYP ile kurulan ortaklıktan değil, aksine tamamen RP'nin öngördüğü, sistemle uyumlu kalkınmacı modelinin zorunlu sonucu olduğu gerçeğidir. Dolayısıyla, büyük beklentilerle destekleri alınmış alt gelir guruplarının, sorumluluk DYP'nin sırtına atılarak kandırılmaya devam edilmesi şeklindeki şark politikasınını teşhiri büyük önem taşımaktadır.

Sermaye daha güvenli bir pazar, daha ucuz bir işgücü istiyor. Politikacılar bunu toplumun diline "büyük Türkiye", "kalkınma", "milli çıkarlar" olarak çeviriyorlar. "Milli"nin RP'nin dilinde anlamının "dini" olduğu da anımsanınca, toplumsal disiplini dinsel ideolojiyle sağlanan kapitalist bir kalkınma modelinin tablosu tamamlanıyor. Bu noktada RP'nin, diğer hükümetlerden ayırımla memurlara %50'lik ücret artışı, asgari ücretin %100 arttırılması vb., klasik çizgiden sapma gibi görünen adımlara gelince, bunları, Malezya gibi görece hızlı kalkınan bir modelin uygulanabilmesi ve bu arada devlette kurumlaşabilmek için zaman kazandırıcı girişimler olarak düşünmek gerekiyor.

Soluklanma amacıyla atılan bu adımlar, bir yandan halka verilen sözlerin diğer yandan kendine yönelik kuşku ve eleştirilerin bu yoğun baskısı altındaki Erbakan'a, halkın desteğiyle egemenlere karşı pazarlık gücünü arttırabilmek, ideolojik hegemonya için zaman kazanmak, toplumu artan bir disiplin kıskacına alarak görece hızlanan bir kalkınmayı gerçekleştirmek, keza herşeye rağmen seçimlere gidilmek zorunda kalınırsa oy tabanını genişletebilmek, dolayısıyla hükümette uzun vadeli kalabilmek avantajı sağlıyor. Bu popülist adımlarla halktan gelecek muhalefeti engellerken, aynı zamanda başta ABD ve Çelik Çekirdek olmak üzere siyaseten egemen güçlerin temel taleplerini gerçekleştiriyor. Bu sayede elde ettiği soluklanma aracılı-

ğıyla, başta es geçiyor gibi göründüğü sermayenin ve şeriatçı dinamiğinin uzun vadede beklentilerini gerçekleştirmenin olanaklarını elde etmeye çalışıyor.

Ancak son tahlilde sorun hep maliyetin kimlere ve hangi yöntemler kullanılarak ödettirileceği sorununda düğümleniyor. Bu işlerin ne kadar ustalıkla kılıfına uydurulabileceğine ilişkin Ebussuud'ların koca mirasıyla donanmış Erbakan'ın yapmaya çalıştığı şey de farklı değildir. Yani düne kadar bu işi, topluma (dini de içermekle birlikte) ağırlıkla milliyetçilik şırıngalayarak yapanların çıkarları, bundan sonra Erbakan aracılığıyla daha çok din pompalanarak gerçekleştirilecek görünüyor.

Anti Amerikancılıktan Amerikancılığa

Türkiye'de hep hükümetler üstü "milli" bir iş olmuş olan dış politika alanı, yüklü gündemiyle RP'li hükümetin en büyük handikapı durumundadır. Nitekim başta Çekiç Güç ve İsrail ile anlaşma olmak üzere, daha ilk günden kendini dayatan dış politika sorunları, adeta RP'nin teslimiyetini onaylatmanın alanı haline gelmiştir.

Hükümet'in daha ilk ayında da belirginleştiği gibi, RP'nin dış politikada atacağı adımlar, ABD'nin belirlediği sınırlara tabi kılmak çizgisine oturuyor. Bu noktada Çekiç Güç sorunundaki dönüşüm çarpıcıdır. Muhalefet yılları boyunca onu sürdürmenin "ihanet" olduğunu, onun "bir Ermeni gücü", "işgal gücü" olduğunu söyleyen Erbakan, bugün "dünyanın gerçeği" mazeretiyle sürdürülmesini sağlama noktasına gelmiştir.

İsrail anlaşmasına, Meclisten gizli yapıldığı gerekçesiyle karşı çıkan Erbakan, Çekiç Güç konusundaki değişimini meşrulaştırmak için gizli oturumla sorunu Meclis'in sırtına atmaya çalışması ahlaki açıdan RP'nin niteliğini gösteren bir örnektir. Ama en önemlisi, yıllar boyu kendi dışındaki partileri "sizi gidi mandacılar sizi!" diye suçladıktan sonra, bugün içine girdiği Çekiç Güç'ün süresini uzatma paniğiyle, işi ABD, İngiltere ve Fransa Büyükelçilerini, parlamenterleri ikna amacıyla Meclis'e davet etmeye kadar vardırmasıdır.

Durum öyle vahimdir ki, Erbakan'ın kendi milletvekilleriyle süren emir-komuta ilişkisi, iktidara rağmen ciddi şekilde yaralanmıştır. Muhalefetin muhalefet etme çerçevesinde onay vermeyeceği, RP'li milletvekillerinin ise bu kadar keskin bir tersyüz olma durumunu hazmetme sıkıntısı yaşadığı bu durumun aşılabilmesi için, düne kadar ilke düzeyinde karşı çıkılan Çekiç Güç'ün Meclisten geçirilebilmesi için ABD'den parasal rüşvetler istenmeye başlanmıştır. Düne kadar ABD karşıtı görünen Erbakan'ın, bundan böyle (tabii belli rüşvetler karşılığı) ABD jandarmalığına doğru hızla savrulması ihtimali bile artık ciddi ciddi düşünülmelidir.

Erbakan ile ABD'yi Bölge politikasında birbirine yaklaştıran faktörler, sanılanın aksine çelişkilerinden çok daha fazladır. Ve bu durum iç savaşı bir türlü bitiremeyen ve komşularıyla ciddi problemler yaşayan ve bu bağlamda dışa açılmada da ciddi handikaplar yaşayan Türkiye egemenlerinin gereksinimlerince de örtüşüyor. RP'nin neo Osmanlıcı çizgisi, sanılanın aksine devletin güncel gereksinimlerine, Kemalist dış politika konseptinden çok daha büyük bir yakınlık arzediyor.

RP, "din kardeşliği" ve "ümmetçilik" argümanlarıyla Bölgede hegomonik bir yapı kuran Osmanlıya öykünüyor. İşbirlikçisi bir Türkiye'nin, "ılımlı İslamcı" bir temelde Bölgede geliştirebileceği hegemonyadan ABD'nin büyük çıkarlar elde edeceği açıktır. Pek mümkün görünmese de, böyle bir politikanın İsrail'i tanımlama biçiminin "düşmanlık" değil "hoşgörü" kılıfına sarmalanmış bir işbirliği olacağı da açıktır. Keza yine pek mümkün görünmüyor, ancak "İslam Ortak Pazarı" denilen şeyin de gerçekleşmesi halinde; AB'ye karşı zaten Bölgenin fiili egemeni olan ABD'nin konumunu güçlendirmekten başka sonucu olamayacağı da açıktır. Tüm bu girişimlerin sermayeye ve despotizme karşı etkili birer yabancılaştırma ve toplumsal kontrol işlevi göreceği de işin tuzu biberi.

Ancak bu hayallerin gerçekleşme şansı yoktur. Şöyle ki ;"din kardeşliğinin" bizzat Bölge'nin siyasal tablosunun da gösterdiği gibi, alıklaştırılmış insanları tatmin etme dışında bir kıymet-i harbiyesi yoktur. İkincisi, Arapları bile birleştirmede fonksiyonel olamayan bir ideolojinin, 300 yıllık Osmanlı zulmünün bilinçaltıyla Türk ve Osmanlı düşmanlığıyla biçimlenmiş Arap toplumlarını Türklerle kardeşleştirmesini kimse beklememelidir. Üçüncüsü Arapların, Türk hegemonyası altına girmek demek olan Osmanlıcılığı kabullenecek kadar aptal olduklarını kimse düşünmemelidir. Bizim "şanlı tarihimizin" Hristiyan halklardan çok daha fazla Arap toplumlarını baskı altında tuttuğu gerçeğini belki bizim şeriatçılar unutmuş görünüyorlar ama Arapların bunu unutması asla beklenmemelidir. I. Dünya Savaşı'nda, İngilizlerle birlik olup Osmanlıyı "arkadan" vurmalarının, Osmanlı zulmünün biriktirdiği kinden bağımsız kavranamayacağı açıktır. Ve dördüncüsü, köprülerin altından çok sular akmış, başta petrol olmak üzere bir dizi siyasal faktör Arap devletlerinin Türk hegemonyasına sokulmasını daha da olanaksız kılmaktadır. Türkiye'nin ABD ile ilişkilerine gelince, bu çoğu Arap devletinde çok daha ileridir ve bunun fonksiyonu ABD çıkarları gerektirdiği kadardır, ümmetçiliğin gerektirdiği kadar değil. Özetle ümmetçilik yoluyla İslam dünyasında dayanışma değil olsa olsa Ümmetçilik siyasetiyle hegemonya geliştirmek isteyen alt-emperyalist güçler arasındaki rekabete yeni bir rakip olarak dahil olmak anlamına gelir.

Bunları bir yana bırakıp reel politikaya dönersek, RP'li Türkiye'nin Bölgede tıkanmış ilişkilerin çözümünde harekete sokabileceği olanaklar vardır ve zaten RP'nin kabul edilmesinde bunların da önemli bir rolü olmuştur. Suriye, İran ve Irak'ın üçü de RP'li hükümeti, ikili problemlerde ve ABD ile ilişkilerde bir açılım olur olasılığıyla sevinçle karşılamışlardır. Sözkonusu bu güçlerin tümü, kendilerinden olabildiğince az şey verip RP aracılığıyla Türkiye ve ABD'den taviz koparmayı ummaktadırlar. Ancak RP'nin bu ülkelerle din kardeşi olmaktan çok Türk Devleti'nin dolayısıyla ABD'nin aracı olduğu unutulmamalıdır. Özetle oyuna sürülen RP kartıyla tıkanıklığın aşılmaya çalışılması yönünde yoğun bir diploması trafiği yaşanacaktır. Dikkat edilirse Dışişleri Bakanı Çiller'e rağmen bu ilişkiler RP üzerinden yürütülmektedir. Dışişleri Bakanlığı RP'ye verilmemiş ama başta bu üç ülke olmak üzere Araplarla dış ilişkiler RP'ye havale edilmiştir. Eğer ki sözkonusu bu devletlerle ilişkilerde bir açılım sağlayabilirse RP, Türk Devleti ve ABD için muteber bir güç konumuna yükselecek, bunun karşılığında iktidarına genişleyen bir vize elde edecektir.

Ancak bugün Suriye ve İran'a karşı takınılan sıcak yaklaşımın ömrünün, onların ABD barışına ikna edilmesi olasılığının sürmesine bağlı olduğu, buna karşı da onların kararlılıkları dikkate alınacak olursa, uzun olmayan bir zamanda hep birlikte göreceğimiz gibi, sözkonusu bu çizgiye getirilememeleri oranında aradaki ilişkiler gerginleşecektir.

Bu çok kısa zamanda da belirginleşeceği gibi RP de, tıpkı öncesi gibi İsrail ile anlaşmayı sürdürüp ona ek anlaşmalara onay vermekle yetinmeyecek, bir müddet sonra devletin geleneksel dış politika rayına oturarak Suriye ve İran ile hasım politikası izleyecektir. Yani geleneksel dışpolitika bu kez bizzat "din kardeşi" RP aracılığıyla sürüdürülecektir.

Üstelik bu güçlü olasılığın iç nedenleri dış nedenlerinden de güçlü gözüküyor. Gözden kaçırılmamalıdır ki Kürt nüfus üzerindeki etki mücadelesi esas olarak RP ile PKK arasında gerçekleşmektedir. İkincisi RP, bu aşamada Kürt sorununu savaşla bastırmaya çalışan güçleri karşısına almak istemeyecektir. Çünkü hem Kürt nüfus içindeki temel rakibinin etkinliği sürmektedir hem de kurumlaşabilmek için devletin çelik çekirdeğiyle yakınlaşmaya gereksinim içindedir. Bu ise hem anti PKK konumunu daha da kesinleştirirken, Suriye karşıtlığı ve İsrail yandaşlığı politikasını hazmetmeyi daha da zorunlu kılmaktadır.

RP'li hükümet, devletin çelik çekirdeği ile ABD için bir dizi yükümlülük altına girmiş bulunmaktadır: Sistem RP'li hükümetten, Kürt sorununun iyice etkisizleştirilmesini, Suriye'nin hasım bir konumdan çıkarılarak Türkiye ve İsrail ile daha rahat uzlaşabilir bir konuma çekilmesini, RP aracılığıyla sürdürülecek Türkiye İsrail ilişkileri sayesinde Şeriatçıların oluşturduğu radikal anti İsrail muhalefetin etkisizleştirilmesini, Batı'ya karşı İslamcı dayanışmanın, bizzat büyük umutlar beslenen Erbakan aracılığıyla delinmesini

veya Amerikancı bir yozlaşmaya uğratılmasını, GB sorununu da ha keza, aynı şekilde İslamcı kamuoyunda meşrulaştırılmasını beklemektedir... Çok daha önemlisi Çekiç Güç'e muhalefetin, bizzat onu yürütenlerce tasfiye edilmesidir ve RP bütün bunları bile bile sorumluluk üstlenmiştir.

Bu noktada seçimlerin hemen ardından ABD Dışişleri Bakanı Sözcüsü'nün, "RP'ye sıcak bakmadığımız yalan" deyişi anımsanmalıdır. Herald Tribune de, "biraz daha yumuşaması halinde RP'nin "Almanya ve diğer Avrupa ülkelerindeki Hristiyan partilerin oynadığı rolü üstlenebilen bir dinci parti" olabileceğini söyleyerek resmi görüşü yineliyor. Daha önceden CIA danışmanı Graham Fuller'in, "ılımlı İslamcılığın bölgedeki ABD çıkarları ile uyuştuğunu ve RP'nin böyle bir misyonu üstlenebileceği" şeklindeki yargısında da belirtildiği gibi ABD, Türkiye'deki siyasal şekillenmeye RP'yi dışlayan bir yaklaşım içinde değildir.

Bu yaklaşımlar RP için ciddi bir vize olarak algılanmaktadır. Nitekim önceki muhalif çizgisinden ayırımla Erbakan da bu yaklaşımı karşılıksız bırakmayarak, "ABD ve Batılı ülkelerle ticaretimiz azalmayacak, hatta büsbütün artarak büyük boyutlara yükselecektir"; "Nato komünizme karşı kurulmuş yararlı bir kuruluştur. Bazı çatlak sesler şimdiki tehlikenin İslam olduğunu söylemektedirler. Biz Nato'nun gerçek kimliğine bürünmesi için yardımcı olacağız" şeklindeki yaklaşımlar sunmaktadır.

Esasen Aralık seçimlerinden başlayarak RP'yi, dışlanmaması gereken bir partner olarak değerlendiren ABD yönetimi, "hükümet dışında kalıp radikalleşmeye zorlanmak yerine merkezdeki bir partiyle ılımlılaştırılırsa, RP'nin, 'Batıcı sistem içinde etkinlik gösteren ilk Müslüman Demokrat Parti' olması mümkün" (Bkz. Y. Çongar, Milliyet, 15 Ocak 1996) şeklinde görüş belirtiyordu. ABD yönetimi, RP'yi ideal değil ama uygulanabilir seçeneklerden biri olarak değerlendirirken, RP'nin radikal söyleminin "seçim malzemesi" olduğunu, pragmatik kimliğinin sistemle uyum sağlamasını getireceğini, bu açıdan 24 Aralık sonuçlarının "değerli bir fırsat" olabileceği şeklinde bir yaklaşım sergiliyor.

Erbakan'ın "anti emperyalizminin" karakteri Avrupa'nın aksine ABD'de kaygı yaratmamaktadır. Çünkü onun için önemli olan Ortadoğu'daki çıkarlarıdır. Bu çıkarlar ise Suudi ilişkisinde de görüldüğü gibi Şeriatçı olup olmamayı değil İsrail ve ABD çıkarlarıyla uyum olup olmamaya göre belirlenmektedir. SSCB'nin olduğu yıllarda, "Yeşil Kuşak" teorisi çerçevesinde her türlü şeriatçılığı besleyen ABD, bugün Ilımlı İslam teorisi çerçevesinde kendisiyle uzlaşan hareketlerle aynı ilişkiyi sürdürmektedir. İslamın etkin bir güç haline geldiği bir Ortadoğu'da ılımlı şeriatçı iktidarlar hem toplumun kontrolünü kolaylaştırmakta, hem de bölgenin egemenlik ilişkilerini hedeflemek noktasında radikal İslamcılara karşı ABD'nin çıkarlarının korunmasını sağlamaktadırlar. Önceki yıllarda, eski Ulusal Güvenlik Danışmanı Brezinski'nin de ifadesiyle, "Türkiye'nin laik olup olmamasını değil kendisiyle

uyumlu bir çizgi izlemesini önemsediklerini" söyleyen ABD için kedinin rengi değil işlevi önemlidir.

Nitekim 19 Temmuz'da Erbakan'la görüşen BM Daimi Temsilcisi M. Albrigth aracılığıyla ABD, RP'li Türkiye ile iyi ilişkilerin, "demokrasi, serbest piyasa, NATO ve Avrupa'yla iyi ilişki ilkelerine" bağlı olduğunu belirtirken, RP ile temel bir kaygı haline gelen laikliği sözkonusu bile etmemiştir. ABD'nin en yakın ilişki sürdürdüğü ülkelerden Suudi Arabistan ve Kuveyt olduğu düşünülürse, gerçekte aksi bir beklenti içinde olmanın ne büyük bir yanılgı olduğu daha net görülür. Nitekim bir soru üzerine ABD Dışişleri Bakanlığı Sözcüsü N. Burns da, "Türkiye ile ilişkilerimizin devamı için laikliğin koşul olduğunu hiç söylemedik, ama demokrasinin şart olduğunu söyledik. Laiklik konusunda karar vermek Türk halkını ilgilendirir" (Y. Çongar, Milliyet, 20 Temmuz 96) diyerek, ABD'nin yeni süreçteki gelişmeler karşısındaki tavrını ortaya koyuyordu.

Bu noktada kimsenin hayal kurmaması gerektiği gibi ABD, laikliği kendisine sorun yapmayacaktır. Laiklikten yoksun ucube demokrasiden anladığı şey ise, bizzat Suudilerle ilişkilerinde de görebileceğimiz gibi, kapitalizmin yeniden üretimi (serbest piyasa!) için gereken düzeydeki özgürlükler, yani kendi çıkar ilişkilerinden ibarettir. Bu gerçeklik ise laikliğin savunulabilmesi sorununun, bütünüyle ülke içi dengelerde laikliğin savunulabilme düzeyine bağlı olduğunu gösteriyor. Türkiye halkı, laikliği savunabildiği, dolayısıyla ona ilişkin tasfiyeleri engelleyebildiği oranda sorun "demokrasinin", dolayısıyla ABD'nin ilgi alanına girecektir; yok Türkiye halkından ses çıkmadığı oranda RP'nin gerçekleştireceği şeriatçı dönüşümler ABD'nin sorunu olmayacaktır. Nasıl ki Kürt kimliğini yoksayan politikaya karşı gelişen direniş pazarı ve bölgenin güvenliğini tehdit altına aldığı oranda ABD rahatsız olmuş ve bu rahatsızlık oranında "çözüm" isteğini dillendirmişse, laikliğe yönelik tasfiyelerin, pazarın güvenliğini ve bölgesel çıkarları etkileyen bir direnişle karşılaştığı oranda da laikliğin tasfiyesine karşı çıkacaktır.

ABD için demokratlığın ölçütü esas olarak Batı ile ilişkilerce belirlendiği için, Batı ile entegrasyonu sürdüren bir RP'nin "Müslüman demokrat" ilan edilmesi işten değildir. Nitekim bık deyicilerden Ertuğrul Özkök, Çekiç Güç'e olumlu oy vermesi, "RP'nin Müslüman demokrat' kimliğe ulaşmasında çok önemli bir nokta olabilir" (Hürriyet, 25 Temmuz 1996) diyerek malûmu ilan etmektedir.

RP, özellikle dış politikada dini, avantaj sağlayabildiği oranda kullanacak, Çekiç Güç ve İsrail anlaşmasına ilişkin tavır değişikliğinde olduğu gibi, dinin dış politikanın temel referansı yapılmasından vazgeçecektir (bir diğer deyişle dini, işine geldiği yerde bayraklaştırırken işine gelmediği yerde bir kenara bırakacaktır). Keza muhalefet dönemi boyunca olur olmaz her şeyde ABD'ye saldıran, bütün problemlerin nedeni olarak onu gösteren Erbakan iktidar sürecinde, bunu "ucuz kahramanlık" (25 Temmuz, Hürriyet) olarak

nitelendirmekle gerçekte bir strateji değişikliği yapmış olmakta, ABD'ye karşı Arap çıkarlarından çark ederek Bölgeye ilişkin Batı stratejisinin bir aracı olmayı kabullenme noktasına, yani geleneksel Türk dış politikasına boyun eğmektedir.

Özetle sistem Erbakan'a "evet, ama çıkarlarıma halel gelmemek koşuluyla!" diyor ve Erbakan'dan da, "mesajı aldım, tamam" yanıtını alıyor. Bütün bunların karşılığı Türkiye'nin "ılımlı İslam" projesine daha çok çekilmesi olacaksa bunun ABD açısından en azından kayıp olmayacağı, dolayısıyla yerli güçlerin bunu hazmetmeleri gerekecektir. Bu noktada RP'nin anti Batı'cılığının asla bir anti emperyalizm olmadığı bilinmelidir; aksine, arka planında Hristiyanlıkla özdeşleştirilen ve Müslüman gerikalmışlığıyla büyük bir kompleks nedeni oluşturan demokrasi ve Batı uygarlığıdır karşı olunan. Bundandır ki "Batı karşıtlığı", göz açıp kapayana kadar, Batı'yla daha iyi ilişkiler kurmaya dönüşüyor.

RP'li Türkiye ve Olasılıklar

RP, artık koalisyonun birinci partisidir ve böyle bir hükümet, Türkiye açısından açıktır ki öncekinden bile daha gerici bir konumdur. Ancak tüm riskleriyle birlikte gelinen noktada RPli bir hükümet, yarının Türkiyesi açısından yaşanması gereken bir zorunluluk olarak görülmelidir.

RP'li hükümet, bir kadro hareketi olarak kuşkusuz şeriatçılığın devlette kurumlaşmasında ciddi bir ilerleme sağlayacaktır. Bununla birlikte, şeriatçı tabanı ve hedeflerine rağmen, RP'li Hükümet, şeriatçı bir dönüşümü gerçekleştirebilecek bir hareket marjına sahip değildir. RP'nin nihai hedefi elbetteki mevcut düzeni olabildiğince şeriatçı bir dönüşüme uğratmaktır; ama bunun önündeki engeller bir yana, bizzat RP üst bürokrasisi ve İslamcı sermayedarlar bile gerçek bir şeriatın içinde nefes alma olanaklarının daralacağının bilinciyle köklü bir dönüşüme çok da istekli olmayacaklardır. Onlar için şeriat, daha çok bir hegemonya kurma aracı olarak anlam taşımaktadır.

Diğer yandan bu hükümet, önemli bir kesimi toplumun alt guruplarından oluşan insanlar üzerindeki RP hegemonyasının kırılabilmesi için yaşanması zorunlu bir olanak durumundadır. Türkiye'nin özgürlük güçleri açısından bu hükümet, RP ile kurulabilecek hükümet seçeneklerinin en uygunudur. RP'nin Türkiye'de ele geçirdiği en tehlikeli konum, düzen karşıtı muhalefetin odağı olmak durumuydu; ki bu solun kitlesel genişleyebilmesinin önünü, nesnel olarak kesen bir işlev görüyordu. Dolayısıyla iktidar olanakları için düzen karşıtı konumu ve ahlaki imajını yerle bir edebilen bir RP, düzen karşıtı tepkilerin sola yöneliminin önünün (solun bunu değerlendirip değerlendiremeyeceğinden bağımsız bir durum olarak) açılması anlamı taşımaktadır.

Bu hükümet RP açısından olası en iktidarsız hükümet olacaktır ve tüm risklerine rağmen RP'ye ilişkin sapla samanın birbirinden ayrılması için bir şanstır. Olabildiğine moralsiz ve en az destekle hükümet olmanın kaçınılmaz sonucu yıpranacak, toplumun değişik kesimlerinde yarattığı umut dalgası bizzat kendi icraatı aracılığıyla yıkılacaktır. Hem verdiği sözlerin aksini yaparak seçmenini aldattığı için hem de kendi programı yerine düzenin krizini çözmeye çalışmanın kaçınılmaz sonucu krizin yükünü kitlelerin sırtına yüklemek durumunda olacağı için, hükümetteki RP'nin yıpranıp gerilemesi kaçınılmaz görünmektedir.

RP, şeriatçı tepkiler üzerinde kurduğu hegemonya kadar, sistemin dizginsiz uygulamalarının yarattığı tepkilerin de başarılı kışkırtılması ve örgütlenmesi sayesinde yükselmiştir. Bu tepkilerin sahipleri her ne kadar bugün şeriatçı ideolojinin etki alanına alınmış olsa da, şeriatı değil, uygulanabilme, dolayısıyla desteklenme güveni yaratan "Adil Düzen" demagojisinin gerçekleştirilmesi hayali peşindedirler (küçük ama çok önemli bir not: Solun zaafı, hem etkili bir güç ve süreklilik gösterememesi, ama bir o kadar önemli olarak da böylesi inandırıcılık sağlayabilen halkçı bir önerme üretememiş olmamasındandır). "Adil Düzen"ciler bugün iktidardır ve ister istemez toplumda yarattıkları beklentilerin karşılanması baskısıyla karşı karşıyadırlar.

Gerçi şeriatçı taban, artık kimin kime uyguladığı iyice karışmış olan takiyyeciliği içselleştirmiş niteliği ve hükümet olmanın yarattığı zafer sarhoşluğuyla RP'yi kolay kolay terketmeyecektir. Ancak daha yaygın olduğu tahmin edilebilecek olan ve şeriatçı hegemonyaya somut sorunlarının çözümü oranında tabi olacak olan kesimler için aynı şey söylenemez.

RP, "Adil Düzen"ci görüntüsünden çok daha temelli şekilde, bir kısmı Özal'cı dönemde iyice palazlanmış orta ölçekli bir sermaye hareketidir. Her ne kadar bunlar büyük sermaye ile çıkar çelişkisi içinde iseler de, hükümet olmuş bir hareketin unsurları olarak iktidar nimetlerinden yeterince yararlanamama sorunlarını esas olarak çözmüş olacaklardır. Dolayısıyla bu noktadan itibaren çıkarları, onlara iktidar kapılarını açan "Adil Düzen"e karşı mevcut düzenden yana olacaktır.

Daha da önemlisi RP, daha birinci ayında, gerek Çekiç Güç gerek faizler, özelleştirme, vb. tüm uygulamalarda da görüldüğü gibi, mevcut düzenin taahhütleri, güç dengeleri ve yeniden üretim koşullarıyla bağlanmış durumdadır. Bunlar ise "Adil Düzen"i zaten uygulanamaz kılan temel engelleri oluşturmaktadır. Kaldıki RP, bunları bile bile, her türden taahhüdü daha en baştan kabul ederek ve bizzat Yüce Divan'lık ilan ettiği Çiller ile bile hükümete talip olmasıyla da göstermiştir ki, "Adil Düzen"i uygulamak gibi bir niyeti asla ve kata yoktur. Yani RP, bizzat kendisinin de kışkırttığı ciddi sınıfsal ayrışmada sermayeden, düzenden yana saf tutarak, hükümet olabilmek için tabanına ihanet etmiş bir hareket durumundadır.

Özetle RP, muhalefetinin keskinliğiyle yarattığı yanılsamanın aksine düzenin safındadır ve onun kurduğu hükümet de, düzenin restorasyonu hükümetidir. Bununla birlikte, toplumda yaratmış olduğu beklentilerin karşılanması baskısını ensesinde duyarak yürümek durumundadır. Bu durum ise RP'yi sistemin ve kendi egemenlerinin gerçeklerine boyun eğerken arada zevahiri kurtarma babından sisteme diklenmesini beraberinde getirecek, yani, sistemin istekleri doğrultusunda ama buna rağmen gergin bir ilişki içinde olacaktır.

Muhalefetteki RP dışlanmışların, umut arayışı içinde olanların partisi oldu, tıpkı geçmişteki sosyal demokratlar gibi. İktidardaki RP de, bir anlamıyla iktidardaki sosyal demokratlar gibi olacaktır. Yani ezilenler bir kez daha sahte umutlarla düzene karşı örgütlenmiş ve iktidara taşıdıkları parti aracılığıyla düzenin içine çekilerek, konumlarına razı olmaya zorlanma süreciyle karşı karşıya kalacaklardır.

Yeni hükümet sistem karşıtı güçleri sistemin içinde eritmek gibi paha biçilmez bir fonksiyonu yerine getiriyor olmasına rağmen sistem için en uygunu temsil etmekten uzaktır. Öncelikle sosyal demokratlardan ayırımla bu sefer ideolojik bir hareketle karşı karşıyayız. Yani salt sınıfsal talepler değil, aynı zamanda mevcut burjuva cumhuriyetin bile daha gerisinde bir totaliterizmde kendini vareden bir hareket sözkonusudur.

Onun anti Hristiyan ve anti laik kimliğine rağmen faydacılık üzerine kurulu felsefi temeli ve sermayedar karakteri nedeniyle emperyalist sistemle, ama özellikle ABD ile olabildiğince uyumlu bir icraat içinde olacağından kimsenin kuşkusu olmasın. Ancak bir de madalyonun diğer yüzü var. Gerek şeriatçı kimliğiyle gerek RP'nin koşullandırmasıyla oluşmuş tabanın böylesi bir uyumu hazmetmesi oldukça sorunlu olacaktır. Bundandır ki son tahlilde sistemin gereksinimleri karşılanacaktır ancak bu sorunlu ve gergin bir ilişki olacaktır.

Dolayısıyla RP'nin, pazar paylarını arttırmaya çalışan kendi sermayedarları ile kendisini iktidara taşıyan oy oranının sahibi olan düşük gelir sahibi ve ezilenlerden oluşan kesimler arasında bir saflaşma zorunluluğuyla karşı karşıyadır. Şeriatçı ideoloji, bu zıt kesimleri birbirine yapıştıran, bu ayrışmanın üstünü örten ama onu ortadan kaldıramayan bir faktör işlevi görmektedir.

Birincilerin çıkarları, makro politika düzeyinde Batı ve geleneksel işbirlikçileriyle pekala uyuşmaktadırlar ve iktidar nimetinin riske edilmesini asla istemeyeceklerdir. Onların Batı ve rant karşıtlıkları tamamen pastadan yeterince nasiplenemiyor olmalarıyla ilgiliydi ve gerek ideolojik katılıkları gerekse de adalete ve ezilme ilişkilerine yaptıkları vurgu, pazarlık güçlerini artırmak amacını taşıyordu. Bugün iktidar ortağıdırlar ve sorunları artık abanın sorunlarından net olarak farklılaşmıştır. Sistemin rantına azami katılım için sistemle uyuşma gereksinimi içindedirler. İkincilere gelince, onlar

sistemin merkezinde gedik açmak için sorunları istismar edilmiş kesimlerdi ve elbette olabildiğince küstürülmemeye çalışılacaklar, ancak onlara verilmiş sözlerin tutulması da, krizini aşmak durumunda olan bu sistem içinde olanaksızdır. Çünkü bu istekler, sistemin beklentilerine karşı durmayı, dolayısıyla RP'nin ana omurgasını oluşturan çıkar ilişkilerini de tehdit eden bir potansiyel taşımaktadır.

RP bugün ciddi bir sermaye birikimi ve örgütlenmesi gerçekleştirmiş muhafazakar bir burjuvazinin çıkarları temelinde realize olan bir hareket. Dolayısıyla sermayenin mevcut iç dengelerinde, temsil ettiği güçler adına belli kaymalar gerçekleştirmek ve bir bütün olarak sermayenin gereksindiği iç ve dış ilişkileri geliştirmeye çalışacaktır.

Nitekim daha kuruluşuyla birlikte hükümetteki RP'nin, muhalefetteki RP'den ne kadar farklı olduğu ve olacağını göstermek için olağanüstü bir atraksiyonla karşı karşıya kalıyorduk. Ölüm Orucu'nda da görüldüğü gibi, Onun sopası ve sansürünün, tıpkı kendinden öncekilerin yaptığı gibi ezilen kesimlere ve sola yöneleceğini ve yine tıpkı öncekiler gibi kendisine yönelik eleştirilere karşı kayıtsız kalmayacağını görmekte gecikmiyorduk. Muhalefetteki sözlerinin kendisine iktidar alanı açmak için edilmiş sözler olduğunu, kendisinden korkulmaması gerektiğini, ne yapacaksa düzen için ve düzenin temel dengelerine dokunmadan yapacağını ispatlamak için, tüm temel sözlerini çiğnemekten kaçınmıyor. Herşeyin bunca içinden çıkılmaz hale geldiği süreğen bir kriz atmosferinde, çözüm ve temsil açısından kendisinden uygun bir araç bulunamayacağını, kendisine güvenilmesi gerektiğini gösterebilmek için her alanda kraldan çok kralcı davranıyor. Deyim uygunsa, temsiliyet bende olduğu müddetçe her istediğinizi yapar, dün "şeytan", "kafir", "batıl" dediklerime "dost" der başımın üstüne koyarım demeye getiriyordu.

Ne ki uzun muhalefet yılları boyunca o kadar çok şey söylemiş, her ayrıntıda düzenin dengelerine karşı o denli yoğun bir "cihat" sürdürmüştü ki, kendisine güvenilmesi pek öyle kolay olmayacaktı. Ecevit gibi birini bile hazmedinceye kadar elinden geleni ardına koymamış bir düzenin RP'ye hemencecik güvenmesi düşünülemezdi. Dolayısıyla RP'den daha pek çok çarpıcı kanıtlama girişimle karşılaşmaya devam edecektik; ne de olsa düzenin hazmetmekte zorlanacağı hedefleriyle şeriatçı bir dinamizm üzerinde oturuyordu.

Bütün veriler RP'nin, mevcut kriz konjonktüründe düzenin merkez partisi olma yeteneğinde olduğunu kanıtlamaya ve bu doğrultuda gereken revizyonları yapmaya çalıştığına işaret ediyor. Ancak bunun tek yanlı bir ikna çabası olamayacağı, aynı şekilde düzenin de, zaten önemli mesafeler katedilmiş olan "ılımlı İslam" yönünde değişimini sürdürmeye ikna edilmesine çalışılıyor.

RP'nin muhalefetteyken gizleyebildiği sağcı parti karakteri iktidarda netleşecek, kalıcı bir hükümet durumu için sistemin merkez partisi normlarına doğru değişim geçirecektir. Özetle Koalisyon, düzeni değiştirmekten sözeden RP'nin asıl kendisinin değişimini hızlandıracaktır. Medyanın, büyük sermaye ile Ordunun mesafeli ve sorgulayan tavrı, keza emperyalizmin Türkiye ekonomisi ve uluslararası ilişkileri üzerindeki etkileri, Hükümet programı ve protokolüyle boyun eğmeyi resmen taahhüt etmiş olmasına rağmen RP'yi denetim altında tutma ve olası keyfiyetleri engelleme noktasında önemli bir kuşatma işlevi görecektir.

Ancak bu kuşatıcı etki, sözkonusu güçlerin çıkarlarıyla sınırlıdır, dolayısıyla emeğin hak ve özgürlükleri yanısıra laiklik açısından köklü bir güvence olmayacaktır.

Hükümetteki RP, halk gücüne dayanarak radikal bir dönüşümün değil, tersine egemen güçlerle uzlaşarak, sistemi görece revizyonla onun içinde yeralmayı ve onun nezdinde meşrulaşmayı hedefleyen bir parti olacaktır. Düne kadar milliyetçiliği, muhafazakarlığı ve kısmen de İslamlaştırmayı bayraklaştırarak toplumsal kontrolü sağlayan düzenin, bundan sonra İslamcılığa daha çok vurgu yaparak ve şeriatçılara rağmen değil şeriatçılar aracılığıyla sürdürülmesi sözkonusu olacaktır.

Bu noktadaki uzlaşmanın koşullarının 1950'lerden beri oluşturulduğu ve 12 Eylül'den sonra ise bizzat devlet aracılığıyla esasen gerçekleştirildiği unutulmamalıdır. Burdaki sorun egemenliğin kimde olacağı ve dozun hangi düzeyde ayarlanacağı sorunudur. Özetle halka verdiği sözleri ve örgütlenmesinin ideolojik omurgası olan şeriatçılığı ve/veya "Adil Düzeni" değil sistemin görece İslamcılaştırılmasıyla restorasyonunu, bunun için de egemenleri rahatsız etmeyen bir çizgi izleyecektir RP.

Devletçi İslamcılığın tekelini ele geçirir ve devletin merkezinde İslamcı kaymayı arttırmaya çalışırken RP, milliyetçilik silahını da MHP'nin elinden almaya çalışacaktır. İktidarın olanaklarını ele geçirdiği bu noktadan itibaren RP'nin, orta sınıflar ve muhafazakar kitleler içindeki önemli rakibi olan MHP'yi, bir yandan kadro tasfiyeleriyle hırpalamaya, diğer yandan İslami dozajı arttırılmış yeni bir çerçeveye oturtarak milliyetçiliği kendi tekeline almaya çalışacaktır. Üstelik bunu Kürt halkının beklentilerini ertelemenin aracı olarak sunmaya çalışacaktır.

Türkiye'nin temel problemi Kürt sorununa gelince, iktidarda kurumlaşabilmek için öncelikle ordunun güvenini kazanma kaygısı dikkate alınacak olursa, RP'nin, Kürt sorununda orduyla karşı karşıya gelmeyi göze alması beklenmemelidir. Diğer yandan Kürt halkı nezdinde PKK ile olan rekabeti ve devletin çelik çekirdeğiyle uyumdaki ikirciksiz tavrı nedeniyle artık daha devletçi ve "milli" kavramıyla ifade edilecek Türkçü bir RP ile karşı karşıya kalacağız. Dolayısıyla RP'nin Kürt sorununda, sadece ordunun hoşgörebileceği veya ABD planı çerçevesinde onu ikna edebileceği belli açılımlarla sı-

nırlı kalması, buna karşılık Kürt hareketinin ezilmesi yönünde geleneksel politikayı canıgönülden sürdürmesi beklenmelidir.

Muhalefetteyken yerel ilişkilere bağlı olarak pekala farklı farklı politikalar izleyebiliyor; o sınırsız pragmatizmiyle örneğin Diyarbakır'da Kürtçü olurken batıda MHP ile yarışan, gençleri askere mehter marşlarıyla uğurlayan şoven bir Türkçülük yapabiliyordu. Oysa bugün iktidardadır ve orda böylesi ikiyüzlü bir politika sürdürmesi çok zordur. Halkın, özellikle ona büyük destekler vermiş Kürt halkının bu noktada ondan somut beklentileri vardır ve bu durum iktidardaki RP'nin temel handikaplarından birini oluşturmaktadır. Bugüne kadar Kürt sorununu başarıyla istismar eden RP, bu noktada da dün karşı çıktığı herşeyin, Olağanüstü Hal, Özel Tim, Koruculuk, vb. herşeyin bizzat uygulayıcısı olacaktır.

Kuşkusuz yarattığı beklentilerin büyüklüğü ve Kürt nüfuslu illerdeki örgütlerinin duyarlılığı nedeniyle Ondan, sözde çözüm arayışları yönünde bir dizi şov beklenmelidir. Ancak bunların tümü, tıpkı büyük bir medyatik şovla açıkladığı, boşaltılmış köylere geri dönüş programı gibi, gerçekte demokratik bir dönüşüm yönelimi değil, aksine yaratılan beklenti havasını teslim olmaya dönüştürme girişimleri olacaktır. Nitekim yakılmış köylere geri dönüş programının ardındaki iki gerçeğin kokusu daha ilk günden ortalığı sarmıştır: Korucu olma koşuluna bağlı olarak gerçekleşen bu programla geri dönenler korucu teşkilatının parçası olup Devletin denetim alanlarını yaymayı üstlenirken, programın, ikinci ve yeni yüzü, düne kadar MHP'lileştirilen ve DYP'lileştirilen köylülerin RP'lileştirilmesi ve bu yolla RP ile Devlet'in ilişkisine Kürt bölgelerinden çimento yapılmasıdır. RP'nin Kürt illerindeki örgütlerinin ve konuya sıcak bakan İslamcı aydın ve milletvekillerinin zorlamasıyla atılacak yeni adımlar da, aynı şekilde, kamuoyunu aldatmaya ve sorunu ezerek "çözmeye" devam için zaman kazanmaya yönelik şovlardan başka bir anlam taşımayacaktır.

Bu noktada zımni bir anlaşma yapılmış görünmektedir: Devlet sorunun geleneksel hal'lini Kürt halkı nezdinde bu umutvar ve yeni aktör RP üzerinden sürdürerek yeni avantajlar elde etmeye ve bu arada RP'yi de örselemeye çalışırken, RP de, Kürt kimliğinin eritilmesini, Türklük yerine onun dolayımlı bir ifadesi haline getirilen din aracılığıyla gerçekleştirme planını kabul ettirerek devletteki İslamcılaşmanın da hızlanmasını sağlamayı amaçlamaktatır.

Özetle "din kardeşliği çözümünün" iç yüzü, Türk ve Kürt kimliklerine eşit mesafe ve eşit haklılıklarını teyid ile İslami kimliği üst ve yapıştırıcı kimlik yapmak değil, aksine Türk olmayan kimliklerin Türk İslam kimliği içinde eritilmesi anlamını taşıyor. Ve bu durum sorun içinde boğulmuş olan devleti hiç de rahatsız etmemektedir. Sonuç olarak Kürtün laikini Kürt-İslamcı perspektifle boğma hesabı yapılmaktadır ve bu hesap ABD'nin de onayıyla ve Bölge çapında bir yeniden düzen olasılığını içinde taşımaktadır.

Kısa dönemli popülist atılımlarla prestij kazanarak, tek başına iktidar için seçime gitme olasılığına gelince, hem RP ve ardındaki sermaye güçlerinin böyle bir riski göze alması hem de RP'nin tek başına iktidarına henüz hazır olmayan egemenlerin böyle bir olasılığı kabullenmeleri beklenmemelidir. Bu nedenle, mevcut hükümete, iç dengeleri izin verdiği, en azından Erbakan'ın başbakanlığının devamı edeceği 2 yıl boyunca sürecek bir hükümet gözüyle bakmak çok daha gerçekçi görünmektedir.

Kuşkusuz uzun sürede uyumlu bir hükümet örneği beklenmemelidir. Farklı refleksiere sahip ortakların hükümetidir bu ve Erbakan'ın keyfi yönetimi herşeyi daha da zorlaştırıcı bir işlev görmektedir. Nitekim başta dışişleri ve ekonomi olmak üzere DYP'nin sorumluluk alanında bulunan işler için bile RP'nın sergilediği belirleyici inisiyatif giderek Hükümetin ciddi sorunlarından birini oluşturacaktır. Buna rağmen iki taraf da, muhtemelen Hükümeti sürdürmeye yaşamsal gereksinim içinde olduğunun bilinciyle davranacaktır.

RP'nin sistemin krizini aşmak noktasında şansı var mı? Öncelikle Kürt sorununu çözemeyen hiçbir hükümetin böyle bir şansı olamayacağı belirtilmelidir. Diğer yandan 2 katirilyon lira iç borç, 73 milyar dolar dış borç ve mevcut dengelerin bile ancak %36'lık borçlanmayla sürdürülebildiği, para krizi yaşama olasılığı yüksek ve saptanmış çizginin dışına çıkan her yaklaşımın enflasyonu azdırması riski yüksek bir ülke Türkiye. Bu ise, yüksek faizle iç borçlanma politikasının devamı başta olmak üzere, dış borcun devamı açısından dış politika ve ekonomik taahhütlerinin devamını gerektiriyor; ki bütün bunlar RP'nin kendi tabanıyla ve sistemle ciddi gerginlikler yaşamasını, dolayısıyla krizi hafifletme şansının çok düşük olduğunu gösteriyor.

Bununla birlikte O, dünya sistemiyle artan bir bütünleşme çizgisi izleyerek, emek güçlerinin örgütsüzleştirilmesini veya yandaşı örgütlerde denetim altına alınmasına çalışarak, dinci ve şoven ideolojik faktörler devreye sokularak toplumun seferberlik olanaklarını arttırarak, İslam ülkeleri pazarından ek olanaklar elde etmeye çalışarak durumu hafifletme yönünde önemli bir performans sergileyeceği beklenmelidir. Bunun dışında sola, laikliğe ve her türden özgürlükçü eğilime karşı baskı atmosferinin artarak sürmesi beklenmelidir.

Sola gelince, RP'nin, IMF bağımlılığının sona erdirilmesi, asgari ücretin vergiden muaf tutulması, işsizlik sigortası çıkartılması, emeklilik yaşının korunması, özelleştirmeye karşı çıkılması, vb. diğer tüm halkçı sözlerini gündemde tutmalı, burdan doğacak kaynak sorununun üst gelir guruplarından karşılanması için etkili bir baskı gücü oluşturmak durumundadır. Bu sorunlar RP'nin yumuşak karnı ve onunla ters orantılı olarak solun genişleme kanallarını oluşturmaktadır.

İktidardaki RP'nın, muhalefetteki RP'den temel ayırımla sistemin kurallarına boyun eğmesi, Onu kendi sözleri ve tabanıyla en azından ahlaki dü-

zeyde ciddi bir handikapa sokmuştur ve bu durum giderek belirginleşecektir. İktidar nimetleri için tüm sözlerini bu kadar rahat çiğneyen, dediklerinin tam tersini yapmayı taahhüt eden, rant ekonomisine kaşı radikal bir söylemle iktidarı talep edip rant ekonomisine boyun eğen, özelleştirmeye karşı çıkıp iktidarda özelleştirmeci kesilen, bir iki gözboyama girişimi dışında verdiği sözleri ya unutan ya da tersini yapan bir partinin, düzenin, emek hakları ve dürüstlük temelindeki muhalif potansiyeli üzerindeki hegemonyasını yitirerek, sola, değerlendirilebilmesi halinde ciddi bir alan açması kaçınılmazdır.

Kaba bir gözlemle bile görüleceği gibi Hükümet protokolünde RP'yi RP kılan özellikler neredeyse yoktur. Her ne pahasına olursa olsun iktidar olmak gibi tamamen ahlak dışı bu durumun, RP tarafından mazeret haline dönüştürülmesi ise, yapılanın üstüne tüy dikmek örneği oluşturmaktadır. Ancak tüm bunların yaygın bir teşhirinin örgütlenememesi halinde alternatif bir kanala akması beklenmemelidir.

Yıllar yılı temel propaganda malzemesi yaptığı şeylerin hepsini, hem de inanılmayacak kadar kısa bir sürede tersyüz eden bu kirli ve ikiyüzlü tutum, yıllar yılı politikasını ahlakçılık üzerine kurmuş olan RP'nin bir diğer yumuşak karnını oluşturmaktadır. Toplumun dürüstlük beklentisini en çok istismar edip, özellikle ahlak merkezli en ağır suçlamalar yaptığı kişi ve partiyle Cumhuriyet'in tartışmasız en şaibeli hükümetini kuran bir RP'nin kendi tabanı nezdinde de eski konumunu koruması mümkün değildir. RP'nin bu noktada tam bir havlu atması durumuyla karşı karşıyayız ki, iyi bir şekilde teşhir edilebilmesi halinde, RP'nin toplumsal tabanı üzerinde ciddi bir hegemonya krizine neden olması beklenmelidir. Bu ise, tabanın şeriatçı kesimlerinde yeni şeriatçı arayışları, şeriatçı olmayan kesimlerde ise sola yönelimin maddi zemininin oluşması anlamına geliyor.

En azından ahlak ve dürüstlük tekelini yitirmiş bir RP ile karşı karşıyayız ve bu durum, sol açısından doldurulması gereken önemli bir boşluğa işaret ediyor. Cumhuriyet'in tabularını kırmanın, İslamcı bir kişi ve partiyi hükümet kılmanın diyeti ahlakdışılığın ve diğer partilerden en küçük anlamda daha temiz olmamanın resmen kabulü olmuştur ve bunu hazmeden bir RP'nin sıradanlaşması da kaçınılmazdır. Durumun bir diğer sonucu ise RP'nin oldukça başarıyla istismar ettiği "mazlumluk" demagojisinini artık yapılamayacak olmasıdır. Bunlar hep sol politika açısından, değerlendirilebilinirse önemli birer genişleme alanı oluşturmaktadır.

RP sanılanın aksine bir ilke partisi değil faydacılığın, amaç için her şeyi mübah saymanın partisidir. Bu ilkesizlik içinde, öyle sananların aksine amacının saf şeriat olduğu da düşünülmemelidir; onu da içermekle birlikte, esas amacın parti kadrolarının siyasi ve ekonomik çıkarlarının gerçekleştirilmesidir. Zor durumda kendini farklı gösterme mazeretinin (Takiyye) iktidardaki güç için değil ancak mazlum durumda olanlar için geçerli olacağı

açıktır. Oysa RP'nin yaptığı, iktidar nimetleri için dün, aksini söyleyenleri hainlik ve dinsizlikle suçlayan bir keskinlikle savunduklarının tersini yapmaktan kaçınmama şeklindeki bir siyasal ahlaksızlıktır.

Salt Laikliğe Kilitlenmiş Mücadelenin Açmazı

RP'li hükümetin 8 Temmuz'da aldığı güvenoyu, Cumhuriyet'in laiklik, çağdaşlaşma ve Batılılaşma yönelimlerine karşı bir rövanş niteliği taşıyor. RP'yi desteklemeyenler de dahil tüm tarikatlar ve cemaat önderlerinin, Hükümet'in güvenoyu alması için yoğun bir çaba içine girmeleri de işin bu niteliğinin sonucuydu.

RP'li hükümetle birlikte kuşkusuz korkulandan daha az şey ve daha yavaş bir değişim gerçekleşecektir. Ancak RP'li hükümetle birlikte hem çürümüşlüğü, kapitalist ve despotik niteliğiyle hem de burjuva anlamda ilericilikleriyle mevcut cumhuriyet eski Cumhuriyet olmaktan daha da uzaklaşma sürecindedir. Burda unutulmaması gereken şey bu değişimi bir Cumhuriyetçi gibi göğüslemeye kalkmanın yapılabilecek en yanlış şey olacağı gerçeğidir.

Bundan sonra devlet biraz daha dinselleşmiş ve laiklikten uzaklaşmış olacaktır. Kemalist dönemde nasıl din kişiyle tanrısı arasında bir vicdan alanına sınırlanmışsa bugün de laiklik kişisel alana itilmekte, devletin ise artan oranda dinle içiçe girmesi sözkonusu olmaktadır.

Yani bu hükümet bir yandan RP'yi sisteme entegre ederken sistemi de RP çizgisi yönünde daha da geriye çekme misyonunu yerine getirecektir. Özetle caminin toplumdaki etkinliğinin, kışla karşısındaki pazarlık gücünün arttığı bir döneme girdi Türkiye.

Bu koşullarda laikliğin nasıl bir yaklaşımla savunulacağı sorunu yaşamsal önem taşımaktadır. Artık Hükümetin büyük ortağı olarak RP, bir yandan sistemin gerici ögelerini sahiplenerek egemenler nezdinde "sistem içi" rüştünü ispatlamaya çalışırken, diğer yandan da düne kadar istismar ettiği ezilenlerin ağzına bir parmak bal çalarak veya sisteme rağmen öyle yapmaya çalışıyor görünerek zaman kazanmaya ve durumunu sağlamlaştırmaya çalışmaktadır.

Böyle bir RP'nin, salt (gerçekte olmadığı halde elden gittiği varsayılan) laiklik temasıyla ve bu temelde düzenin siyasal ve militarist güçlerinden medet umularak geriletilebileceğini sanmak büyük bir yanılgıdır. Aksine bu koşullarda laikliği etkili kılmak, tüm ezilenlerin sorunlarını sahiplenen alternatif bir düzen projesinin savunulmasıyla mümkündür.

Kaldı ki salt laikliğe kilitlenmiş bir mücadele çizgisinin, bugüne kadarki sürecin de gösterdiği gibi laikliği korumasının, hele ki bunu yasakçı bir laiklik anlayışıyla yapmasının olanaksızlığı bir yana, baskı güçlerine yedeklenmesi ve oluşan tepkilere karşı bizzat şeriatçıların yolunu düzlemesi kaçınılmazdır. Cumhuriyet'in kimi olumlu kazanımlarının savunulabilmesinin, biz-

zat aynı Cumhuriyet'in çok daha yapısal olan olumsuz ögelerini radikal bir şekilde karşıya almaktan başka bir yolla mümkün olamayacağının bilinci, bugün herzamankinden büyük bir önem kazanmış durumdadır.

Bu noktada özellikle vurgulamalıyız ki, günlük toplumsal hayatta muhalefeti ele geçiremeyen bir gücün üst yapı kurumlarının savunusu temelinde laikliği koruması mümkün değildir. Bugün laiklik mücadelesi, düzene karşı düzen mücadelesinin türevi olarak kavranmak zorundadır. Dikkat edilirse RP de, şeriat mücadelesini bu zeminde etkili kılmıştır. Salt şeriatçılık yaptığı süreçte, üstelik ciddi bir toplumsal tabanı ve tarihsel gücü olmasına rağmen %10'u aşması pek mümkün olamamıştır. Yani RP'nin Cumhuriyet'e karşı rövanşının, salt laikliğe karşı mücadeleyle değil, aksine kapitalizme ve despotizme karşı adil bir düzen umudu yaratılarak kazanıldığı gerçeği, ona karşı ne yapmamız gerektiği sorununun da nirengi noktası yapılmalıdır.

Tıpkı % 50'lik ücret arttırımına, kaynak olmadığı gerekçesiyle karşı çıkmak örneğinde olduğu gibi, "Adil Düzen"in uygulanamazlığını teşhir temelinde bir mücadele hattı, sosyalistlerin değil, bu düzenin temsilcilerinin eksenidir. Aksine sosyalistlere düşen, bir yandan emekçileri yedekleme aracı olan "Adil Düzen" programından vazgeçerek mevcut düzene teslim olan RP'yi teşhir ederken, diğer yandan emekçilerin sorunlarını sahiplenen eşitlikçi, özgürlükçü bir perspektifle düzeni karşıya alan bir mücadele hattında yürümektir. Öyle ki bu mücadelede başarılı olmak için, RP'ye yedeklenmiş emekçilerin, bizi laiklik ekseninde devlet ve sermayeyle aynı safta görmeleri durumuna son vermek gerekiyor. Bu ise hem laikliğin, özgürlükçü bir perspektifle yeniden tanımlanmasını hem de ayrışma ekseninin adalet, özgürlük ve emeğin hakları temelinde yapılmasını zorunlu kılıyor.

Unutulmamalıdır ki, resmi laiklik, sömürü ilişkileri ve baskıcı devlet yapısıyla özdeşleşmiş, toplumun çeşitliliğini ve alt kimliklerini dışlayan, dolayısıyla emekçilerin bir kısmının laikliğe karşı yabancılaşarak şeriata yedeklenmesinde önemli bir tepki faktörü haline gelmiştir. Dolayısıyla laikliğin kazanılabilmesi, onu istismar eden düzene, onun baskıcı ve sömürücü karakterine karşı radikal bir muhalefetle mümkün olabilecektir.

Bu bağlamda laiklik ve çağdaş yaşamı, mevcut ulusçu ve burjuva kurumlaşmasına karşı, çok uluslu, çok kültürlü, emekçilerin hakları önündeki tüm sınırlamalara son veren, tüm ezilme ilişkilerine karşı özgürlükçü bir demokrasi perspektifiyle yeniden tanımlamak ve ancak bu temelde şeriatçılığı göğüsleyebileceğimizin bilincine varmak durumundayız. Bu noktada resmi laiklik gibi şeriatçılığın da, aynı kapitalist düzenin toplumsal kontrol aracı olarak işlev gördüğünü, pekala aynı düzene hizmette araç olabildiklerini, nitekim tam da bu nedenle, resmi laikliği savunan güçlerle şeriatçılığa yol döşeyen güçlerin aynı güçler olabildiklerini gözden uzak tutmamalıyız.

Bu ilişkide bizim taraflardan birine yedeklenmeden, tam tersine hepsini karşıya alan bir yerden kitle desteğini arttırmak gibi bir problemimiz var. Ezginliğine çare olarak Erbakan'a yedeklenen pekçok emekçinin, gecekondulunun, kadının, esnafın içine girdiği illizyondan kurtarılmasının gerçek ortamı da anca böyle oluşacaktır. Dünyaya laik bakan, tanrıyı günlük hayatında çok da önemsemeyen ancak bu düzenle ciddi problemleri olan, çaresiz bırakılan insanlarla olan diyaloğumuzu ve onların içinde bulundukları çaresizlik ve umutsuzluk duygusunu aşmayı amaçlayan bir toplumsallığı ve dayanışma mekanizmalarını geliştiren alternatif bir program ve pratik geliştirmek durumundayız.

Türkiye'nin laik olduğu sanısıyla mevcut sistemi savunarak hiç olmazsa laikliğin savunulabileceği yanılgısından da acilen kurtulmak gerekiyor. Totaliter devlet geleneğini aşarak her anlamda demokratik bir Türkiye hedefine bağlanmayan hiçbir mücadele programının, gelinen noktada laikliği egemen kılması mümkün olamayacaktır.

Gelinen noktada bizim sorunumuz, iktidar seçeneği bir güç gibi hedefi daraltıp ona karşı siyasal mevzi elde etmeye yönelik ittifaklar politikası geliştirmek değil, aksine sosyalist kimlik ve umutları etkisizleştiren mevcut saflaşmaya (laik anti-laik, gerici ilerici) karşı emek eksenli üçüncü bir odak olarak toplumun içinde genişleyen dayanaklar kazanmayı sağlayacak bir perspektifle her türden gericilik ve emek düşmanlığına karşı yeni bir saflaşma yaratmaktır. Unutulmamalıdır ki düzen içi bu görece ikincil saflaşmada RP, düzenin resmi görüşü olan laikliğe karşı dinin temsilini ele geçirdiği oranda istikrarlı bir taban edindi ve bu taban sayesinde düzene karşı tepkiler için güvenilir bir çekim odağı oluşturdu.

Bu noktada şeriatçı tahakkümün mü yoksa laikliğin devletçi geleneğinin mi tercih edilebilir olduğu tartışması da, esas olarak bizim değil, Kemalistler ve liberallerin sorunudur ve onların duruşuyla örtüşmektedir. Böyle yüzeysel bir yerden varılacak yer ise, RP'li hükümetin yerine geçebilecek herhangi bir hükümet biçimini, veya RP'nin yapacağı kimi istisnai açılımları, zevahirin kurtarılması olarak değerlendirmektir. Oysa bizim acilen köklü bir çözüm yoluna, demokratikleşmeye gereksinimimiz var ve demokrasi şeriatçı kurumsallaşmaya yol döşeyen veya kitleleri çaresizliğe sürükleyerek şeriata yedeklenmesini sağlayan tüm sömürü ve baskı güçlerine karşı bir cepheleşmeden geçiyor. Dolayısıyla tüm totaliter ve emek düşmanı duruşları karşıya alan veya emek ve özgürlük eksenli bir duruşa yedeklenmeye davet eden bir kararlılık sergilenmelidir. Böylesi bir yaklaşım, sosyalist olmayan laik ve demokrat güçlerin kazanımı açısından da çok daha kapsayıcı olacaktır.

Bunun dışında kuşkusuz teşhirin öncelikle RP'ye yöneltilmesi gerekmektedir. Hem emekçi kesimler üzerindeki görece ciddi etkinliği, hem düzene karşı görüntüsüne karşın düzenin bile gerisinde bir toplum anlayışının tem-

silcisi olması, hem de mevcut dönemde iktidarın onun şahsında temsil edilecek olması nedeniyle.

Ancak burdan hareketle laiklik açısından bugün durumun daha da kötü olduğu düşünülmemelidir. Kuşkusuz RP'li hükümet laikliğin son kırıntılarının da tasfiyesi için ellerini oğuşturmaktadır. Ancak laikliğin kurtarılması, kurtarılma olasılığının gerçekleşmesi için tam da "bir musibet bin nasihatten yeğdir" özdeyişinde olduğu gibi, toplumun böyle bir deney yaşaması gerekiyordu. Özetle Laiklik açısından durum zannedilenden daha iyidir. Bizzat devletin gizli onayıyla yapılanlar bugün biraz daha açıktan yapılabilecek, ancak dün bunları yapanlar veya gözyumanlar bugün pekçok şeye karşı çıkma durumunda olacaklardır. Yani Türkiye'de laiklik gerçekten kazanılabilecekse tam da böyle bir hükümetin uygulamalarından sonra ve ona karşı toplumsal tepkilerle kazanılabilecektir.

Buraya kadar yaptığımız vurgular mücadelenin asıl alanına işaret etmek içindi. Ancak bu belirlemelerimizin ardından kaba bir ekonomizme düşmemek gereğini de özellikle vurgulamak gerekiyor. Sonuç olarak laiklik ideolojik bir süreçtir ve insanlar da şeyleri ideolojik dolayımlar aracılığıyla kavrarlar. Dolayısıyla mücadelenin ideolojik yanı da küçümsenemeyecek bir önem taşımaktadır. İdeolojik alanda etkin bir mücadele verilememesi halinde şeriatçı aydınların toplumda sağladıkları ideolojik hegemonyanın dağıtılması mümkün olamayacak, ve bu durum, kitlelerin dine yönelimini sağlayan diğer faktörlerle birlikte şeriatçı harekete genişleyen bir egemenlik alanı açacaktır.

İdeolojik alanda laikliğin, başta emekçilerin hak mücadelesi olmak üzere, şeriatçılar da dahil toplumun her kesiminin hak ve özgürlükleri için taşıdığı yaşamsal anlamının güncelleştirilmesi ve yaygınlaştırılması gerekiyor. Sosyalist hareketin, en azından ideolojik olarak bunu yapabilecek ciddi birikimleri oluşmuş durumdadır.

İkinci olarak, bu özgülde Liberalizm ve Kemalizm ile aramızdaki kalın çizgilerin yeniden belirginleştirilmesi gerekiyor.

Kemalist laiklik, devletçi, siyasal, dayatmacı, seçkinci karakteriyle gerçekte laikliğin yumuşak karnıdır. Kurtuluş Savaşı'nın hemen ardından, yeni bir toplum oluşturmaya yönelinen devrim konjonktüründe başka bir yol olmaması üzerinde ittifak edilebilinir. Ancak geçen zamanda, bu açıdan kendini aşamamış olmasıyla, laiklik açısından artık yol gösterici bir perspektif olma yeteneğini yitirmiştir. Dinin sivil alana terkedilmesiyle özgürlükçü bir laisizme geçememiş, dolayısıyla kendinden demokrasi üretme yeteneği gösterememiştir. Bu ise şeriatçı hareketin yüzüne mazlum ve demokrat maskeler takınabilmesinde işlevsel olmuştur. Diğer yandan gerek Kürt sorununun, red yoluyla günümüze bir kangren olarak taşınmasında gerekse de toplumun her işini yukarıdan, tıpkı bir din gibi belirlemeye kalkan totaliter bir devlet geleneğinin oluşumundaki belirleyiciliğiyle, bizzat sorunlarımızın

çözümü için mutlaka aşılması gerekiyor. Baskı olan yerde insanların sığınacak yer araması bağlamında başta Kürtler olmak üzere Türkiye halkının dinsel siyaset için ciddi bir varoluş alanı olması bu bağlamda düşünülmelidir. Diğer yandan bir modernleşme projesi olarak Kemalizm, Türkiye'nin geldiği noktada yeni bir açılım yapma şansına sahip olmadığı gibi, burjuva bir perspektif olarak eşitlik ve özgürlük hedefli bir açılım için de engel durumundadır.

Sosyalist hareketin laik duruşunu tanımlarken kendini ayırması gereken diğer temel akım da liberalizmdir. Türkiye'nin bütün sorunlarını Kemalizm'e bağlayıp, mevcut devletin "Kemalist" olduğunu savlayarak, şeriatçı hareketi bir sivil toplum hareketi, bir demokrasi gücü olarak göstererek tam bir bilinç çarpıtması gerçekleştiren liberalizm, diğer yandan eşitlik talebini red, özgürlük talebini ise çarpıtan, sorunların çözümü için tam da sorunların maddi kaynağı olan "piyasa ekonomisinin" sınırsız uygulanması gerektiğini savunan niteliğiyle sosyalist hareketin kendini kalın hatlarla ayrıştırması ve teşhir etmesi büyük önem taşıyan bir akım örneği oluşturmaktadır.

Sonsöz

RP'li hükümet, toplumda yaratacağı önemli tahribatlara rağmen kendi teşhiri için olduğu kadar, solun önünün açılması için de büyük bir olanaktır. Bu süreçte eğer ki sosyalist hareket (bu özgülde sözümüz özellikle ÖDP'ye) ülke çapında siyasal etkinlik örgütleyemez, siyasal gelişmelere anında tepki veren refleksi güçlü bir yapıya dönüşemez, uygulanabilir alternatif projeler üretip bunların kitlelere ulaştırılmasını sağlayamaz ve özellikle de RP tabanıyla birebir ilişki geliştirerek kendine yönelen kopuşlar gerçekleştiremezse tüm sözler havada kalacak, tıpkı diğer yıpranmış partilerde olduğu gibi RP de yıpranacak ama asla yerini gerçek alternatifine terketmek durumuna düşmeyecektir. Eğer süreci diğerleri kadar yıpranmadan atlatabilirse konumunu sürdürecek, daha çok yıpranırsa, yerini daha az yıpranmış gibi görünen diğer sistem içi rakiplerine bırakacaktır. Düzen eski tas eski hamam sürerken, sosyalist hareket çok önemli olanaklar sunan bir dönemeci daha kaçırmış olacaktır.

Düzeltme

Sayın Vedat Türkali'nin geçen (1996 Kış) sayımızda yayınlanan "Sevim Belli 'nin önemli sorusu adı yazısındaki iki dizgi yanlışının aşağıdaki gibi düzeltilmesini dileriz:

1. Sayfa 89, satır 8. başındaki, -de- ekinden sonra, atlanmış olan şu sözler girecektir: "Sevimi'i ona tanıştırmamdı konu. Karımın bir Ankara yolculuğunda tanıştığı"

2. Sayfa 90'da 2.No.lu son paragrafın ikinci satırındaki "üstlenebileceği " ile "siyasal" sözcükleri arasında, fazla dizilmiş "onları tanıştırdığım" sözcükleri çıkarılacaktır.



MARKSİZM ve GELECEK

1996 YAZ

MARKSİZM VE GELECEK



2 01184 000011 0

§ **Taner Timur**, "Küreselleşme: Kuram, İdeoloji ve Gerçekler" § **Kenan Somer**, "Marksist Örgütlenme Sorunu ve Aybar" § **Tülin Öngen**, "Türkiye'de Kadın Sorunu ve Kadın Hareketleri" § **Sadun Aren**, "Sosyalizmin Yeni Yolu", § **İşaya Üşür**, "Avrupa Birliğine Giden Yol: İktisadi Bir Problem mi?" § **Ergun Türkcan**, "Türkiye Kapitalizminin Niteliği Üzerine Kısa Bir Deneme" § **Kemal İnal**, "Türkiye'de Üniversiteler ve İdeolojik Özerklik" § **Mehmet Kök Özaltınlı**, "Küresel Düşler, İmparator Şirketler ve Yeni Dünya Düzeni" § **Erdoğan Aydın**, "RP Geldi; 'Ne Olacak Bu Memleketin Hali?'".